

# 新加坡佛学研究学刊

## Singaporean Journal of Buddhist Studies

Volume 2 • 2015



## 主编

纪贇 (新加坡佛学院助理教授)

## 顾问委员会 (依照姓氏笔划先后排名)

方广锠 (上海师范大学教授)

王邦维 (北京大学教授)

陈金华 (加拿大英属哥伦比亚大学教授)

劳悦强 (新加坡国立大学教授)

何离巽 (斯坦福大学教授)

Robert E. Buswell, Jr. (美国加州大学洛杉矶分校教授)

Richard F. Gombrich (牛津大学教授)

## 编辑委员会 (依照姓氏笔划先后排名)

广兴 (香港大学助理教授)

长清 (新加坡佛学院助理教授)

邓伟仁 (法鼓文理学院助理教授)

叶少勇 (北京大学副教授)

冯国栋 (浙江大学副教授)

李小荣 (福建师范大学教授)

传圣 (新加坡佛学院副教授)

孙英刚 (复旦大学副教授)

刘宇光 (复旦大学副教授)

江彩花 (新加坡佛学院助理教授)

刘震 (复旦大学教授)

张云江 (华侨大学副教授)

陈怀宇 (亚利桑那州立大学副教授)

陈世峰 (独立研究者)

陈瑞翻 (莱顿大学博士候选人)

吴科平 (新加坡国立大学高级研究员)

苏锦坤 (独立研究者)

吴疆 (亚利桑那大学副教授)

明法 (新加坡佛学院讲师)

定源 (上海师范大学研究员)

林镇国 (国立政治大学教授)

顾伟康 (新加坡佛学院助理教授)

惟善 (中国人民大学副教授)

智如 (珀莫纳学院教授)

越建东 (国立中山大学副教授)

蒲成中 (莱顿大学研究员)

简逸光 (佛光大学助理教授)

沈丹森 (纽约市立大学教授)

Rangama Chandawimala (新加坡佛学院助理教授)

Hwansoo I. Kim (杜克大学助理教授)

Michael Radich (惠灵顿维多利亚大学高级讲师)

## Editor-in-chief

Ji Yun (Assistant Professor, Buddhist College of Singapore)

## Advisory Board (in Alphabetical order according to surname)

Robert E. Buswell, Jr. (Professor, University of California, Los Angeles)

Chen Jinhua (Professor, University of British Columbia)

Fang Guangchang (Professor, Shanghai Normal University)

Richard F. Gombrich (Professor, University of Oxford)

Paul Harrison (Professor, Stanford University)

Lo Yuet Keung (Professor, National University of Singapore)

Wang Bangwei (Professor, Peking University)

## Editorial Board (in Alphabetical order according to surname)

Rangama Chandawimala (Assistant Professor, Buddhist College of Singapore)

Chang Qing (Assistant Professor, Buddhist College of Singapore)

Chen Huaiyu (Associate Professor, Arizona State University)

Chen Ruixuan (PhD candidate, Leiden University)

Chien I-Kuang (Assistant Professor, Fo Guang University)

Chin Shih-Foong (Freelance Researcher)

Chuan Sheng (Associate Professor, Buddhist College of Singapore)

Ding Yuan (Research Fellow, Shanghai Normal University)

Feng Guo-dong (Associate Professor, Zhejiang University)

Guang Xing (Assistant Professor, University of Hong Kong)

Gu Wei Kang (Assistant Professor, Buddhist College of Singapore)

Hwansoo I. Kim (Assistant Professor, Duke University)

Kong Choy Fah (Assistant Professor, Buddhist College of Singapore)

Lawrence Lau (Associate Professor, Fudan University)

Li Xiao-rong (Professor, Fujian Normal University)

Lin Chen-kuo (Professor, National Chengchi University)

Liu Zhen (Professor, Fudan University)

Ming Fa (Lecturer, Buddhist College of Singapore)

Pu Chengzhong (Researcher, Leiden University)

Michael Radich (Senior Lecturer, Victoria University of Wellington)

Sun Ying-gang (Associate Professor, Fudan University)

Tansen Sen (Professor, City University of New York)

Teng Wei-jei (Assistant Professor, Dharma-Drum Institute of Liberal Arts)

Ken Su (Freelance Researcher)

Wei Shan (Associate Professor, Renmin University of China)

Wu Jiang (Associate Professor, University of Arizona)

Wu Keping (Senior Research Fellow, National University of Singapore)

Ye Shaoyong (Associate Professor, Peking University)

Yit Kin-Tung (Associate Professor, National Sun Yat-Sen University)

Zhang Yunjiang (Associate Professor, Huaqiao University)

Zhiru (Professor, Pomona College)

出版 | 新加坡佛学院 Buddhist College of Singapore

Publisher | 88 Bright Hill Road Singapore 574117 • 电话 Tel: 65 6457 9983 • 传真 Fax: 65 6456 0180

网页 Website: www.bcs.edu.sg

\* We would like to exchange journal, please send yours to the address above.

\* Articles published in this journal will also be available online six months after its publication.

新加坡佛学研究学刊

Singaporean Journal of Buddhist Studies

## 约稿启事

《新加坡佛教研究学刊》是由新加坡佛学院主办发行的佛教学术刊物，供佛教学者发表最新研究成果，以期学界同行进行互动、交流及合作。欢迎海内外从事佛教学研究的学者、专家赐稿。

中文来稿原则上不超过15000字，特殊情况酌情考虑；英文稿件可适当放宽。任何佛教传统及研究领域都不受限制；但凡采取学术研究方法的原创性佛教研究成果和书评，都将欢迎。已发表过的文章恕不接受。所有来稿采用与否，完全基于稿件的学术水平与理论贡献；如符合本刊宗旨及研究范围，将以双匿名方式送请两位或以上相关学者专家审查通过。

本刊发表中文和英文稿件。除“目录”、“摘要”、“关键词”及“作者信息”外，两种文体互不翻译。因此，来稿可以是英文或中文，并将“摘要”、“关键词”及“作者信息”都译成英语或中文。

来稿请分成两个文件：一份是论文及其摘要（置于正文前），另一份单独注明作者姓名、服务单位、电子邮箱地址。

英文稿件请按照 Chicago Manual of Style (第16版)。中文稿请参照本院网站的“稿件格式”。

请勿一稿多投。来稿3个月内未收到本刊的用稿通知，即算投稿失败，但本刊会提供评审专家之意见。若依意见修改可再投本刊，若作它投，请鸣谢本刊匿名评审。来稿一经被本刊采用，不得再行发表，除非是收入作者自己的专辑，并征得本刊同意。

学报暂定每年出版一期。每期论文都将免费置于本刊网站，供公众免费下载阅读。不愿意自己文章免费公开的作者，请来信告知。

本刊出刊后将致赠作者学报2本，作者文章抽印10份，不另付稿酬。

来稿请寄：[jiyun@bcs.edu.sg](mailto:jiyun@bcs.edu.sg)

## SUBMISSION

The *Singaporean Journal of Buddhist Studies* is a peer-reviewed academic journal published by the Buddhist College of Singapore. It seeks to promote discussions, interactions and collaborations amongst scholars in Buddhism and to publish their latest research on Buddhism. Research papers from Buddhist scholars around the world are all welcome.

Papers in Mandarin should not exceed 15,000 words, but due consideration will be given in special circumstances and for English submissions. Original research on different Buddhist traditions and fields and book reviews are welcome. Submissions in line with the Journal's objectives or thematic issues will be sent for two or more blind peer reviews. Papers will be published strictly on their merits. However, previously published papers will not be accepted.

The Journal will provide a common and bilingual platform for both Eastern and Western scholars to present the latest scholarship in Buddhist academia in English and Mandarin. Papers may be written in either English or Chinese, but the abstract, key words and author information should be accompanied by a translation in English or Chinese.

All submissions should consist of two documents: the article itself with abstract (appended before the main article), and a document indicating the author's name, affiliation as well as email address.

English papers should follow the guidelines in the 16th Edition of the Chicago Manual of Style. Please refer to "Formatting Style" for guidelines on Chinese papers.

Please do not submit your paper to more than one publication at one time. If the author does not receive a reply of acceptance within three months from the date of submission, this usually means that the paper is rejected. Nevertheless, comments from SJBS peer reviewers will be provided. If the paper is amended according to the comments and resubmitted, please indicate an expression of appreciation to the anonymous peer reviewer(s). Once the paper is accepted for publication, submission to other publications is not allowed, except with the expressed permission from SJBS for inclusion in the author's collected publication.

The Journal will be published once a year and opened for free access on the College's website. Authors who do not wish to make their articles available for free download should indicate that clearly when making their submissions.

The author will be given 2 copies of the Journal and 10 copies of his/her own paper. No additional remuneration will be provided.

Please submit your papers to: [jiyun@bcs.edu.sg](mailto:jiyun@bcs.edu.sg)

目錄

CONTENTS

ANĀLAYO

- Discourse Merger in the Ekottarika-Āgama (1), ..... 5*  
*the Parallel to the Bhaddāli-Sutta and the*  
*Laṭukikopama-Sutta, Together with Notes on the*  
*Chinese Translation of the Collection*

KAPILA ABHAYAWANSA

- The Buddha and His Monastic Order ..... 37*

蘇錦坤

- 《出曜經》研究 ..... 65

K.R. NORMAN

- 四聖諦 - 巴利文語法問題 ..... 177

紀禩

- 書評： ..... 197

未來某時：佛教法滅預言研究

DISCOURSE MERGER IN THE EKOTTARIKA-ĀGAMA (1),  
THE PARALLEL TO THE BHADDĀLI-SUTTA AND THE  
LAṬUKIKOPAMA-SUTTA, TOGETHER WITH NOTES ON  
THE CHINESE TRANSLATION OF THE COLLECTION

ANĀLAYO

NUMATA CENTER FOR BUDDHIST STUDIES, HAMBURG AND  
DHARMA DRUM BUDDHIST COLLEGE, TAIWAN

**Abstract**

The present paper is the first of two papers on discourse merger in the *Ekottarika-āgama*. In what follows I study one such instance, namely an *Ekottarika-āgama* discourse that corresponds to two separate discourses in the *Majjhima-nikāya* and in the *Madhyama-āgama*. This study is part of an overall attempt to gain a better understanding of the nature and transmission history of the *Ekottarika-āgama* collection preserved in Chinese translation as Taishō entry number 125. In relation to this I also critically examine suggestions made in a recent study by Antonello Palumbo regarding the circumstances of the translation of this *Ekottarika-āgama* collection.

**Key Words** *Ekottarika-āgama*, Discourse Merger, *Bhaddāli-sutta*, *Laṭukikopama-sutta*

**Introduction**

A noteworthy feature of the *Ekottarika-āgama* collection preserved in Chinese translation is the occurrence of discourses that combine material which in other transmission lineages forms separate

---

\* I am indebted to Adam Clarke, Sāmaṇerī Dhammadinnā, Antonello Palumbo, and Michael Radich for commenting on a draft version of this article.

discourses, a pattern already noticed by Lamotte nearly half a century ago.<sup>1</sup> In what follows I study one such case, namely the seventh discourse in chapter forty-nine of the *Ekottarika-āgama*, which combines material found as two separate discourses in the *Majjhima-nikāya* and the *Madhyama-āgama*. These are the *Bhaddāli-sutta* (MN 65) and the *Laṭukikopama-sutta* (MN 66), as well as their *Madhyama-āgama* parallels.<sup>2</sup> I first summarize the two *Majjhima-nikāya* discourses and their *Madhyama-āgama* parallels, and then give a translation of the *Ekottarika-āgama* discourse. In the final part of the article I then turn to the topic of the transmission of the *Ekottarika-āgama*, in particular critically reviewing some suggestions made in relation to this topic in a recent monograph by Palumbo (2013).

### **The *Bhaddāli-sutta* and the *Laṭukikopama-sutta***

The *Bhaddāli-sutta* and its *Madhyama-āgama* parallel report that the Buddha instructed his monks to take only a single meal per day. Bhaddāli refused to comply,<sup>3</sup> a refusal he kept up even when the Buddha offered him an alternative by way of compromise. For the three months of the rainy season retreat Bhaddāli kept up the same attitude. Just before the Buddha was about to set out wandering again, other monks prompted Bhaddāli to approach the Buddha and confess his transgression.

---

<sup>1</sup> Lamotte 1967: 106 notes “l’abondance des Sūtra composites, artificiellement forgés en mettant bout à bout des Sūtra ou des portions de Sūtra empruntés à d’autres textes canoniques.”

<sup>2</sup> In Anālayo 2008a: 10 I already drew attention to the peculiar nature of EĀ 49.7 and EĀ 50.8.

<sup>3</sup> MN 65 at MN I 437,25 and its parallel MĀ 194 at T I 746b27; for a more detailed comparative study of MN 65 and MN 66 cf. Anālayo 2011: 358–367.



Before accepting this confession, the Buddha drew Bhaddāli's attention to the fact that his refusal to follow the rule promulgated by his teacher had become public knowledge. He then contrasted Bhaddāli's behaviour to the type of conduct that any out of a listing of seven types of noble disciple would have shown. Next he explained the importance of having a sound foundation in moral training in order to be able to withdraw into seclusion and practice successfully.

Bhaddāli then inquired why only some monks were repeatedly admonished. The Buddha explained that the degree of admonishment depends on how a particular monk reacts on being admonished. Bhaddāli had another query about why in earlier times there were less rules and more monks reached final knowledge. In reply, the Buddha pointed to the general growth of the monastic community in gains and renown, etc., which had led to the need for more rules and also in fewer monks becoming accomplished in the practice. The final part of the *Bhaddāli-sutta* and its *Madhyama-āgama* parallel reports the Buddha delivering a simile of a thoroughbred horse to Bhaddāli.

The *Laṭukikopama-sutta* and its *Madhyama-āgama* parallel begin with the monk Udāyin approaching the Buddha and expressing his appreciation for the rule on abstaining from food after noon.<sup>4</sup> Udāyin related an incident when a monk in the past had gone begging during a stormy night and thereby frightened a woman.

The Buddha then illustrated the predicament of those who do not submit to the training with the example of a weak animal's inability to break free from a feeble bond, whereas a strong elephant is able to break free even from a solid leash. Another set of two

---

<sup>4</sup> MN 66 at MN I 448,3 and its parallel MĀ 192 at T I 741a9.

similes contrasts a poor man in wretched living conditions, unable to give them up, with a rich man who is able to let go of his many possessions and go forth.

Next the Buddha divided the arising of sensual thoughts into four distinct cases. Some tolerate them, others dispel them, either slowly or quickly, and still others are fully liberated from them. The topic of sensuality leads on to the contrast between ignoble pleasures and commendable pleasures. The latter pleasures are those experienced during absorption attainment, an indication which leads to a tour of the four absorptions and the four immaterial attainments from the viewpoint of what in each case needs to be overcome.

The discourse from the *Ekottarika-āgama* translated below combines the beginning part of the *Bhaddāli-sutta*, namely Bhaddāli's refusal to follow the rule on eating a single meal and his subsequent repentance, with part of the *Laṭukikopama-sutta*, namely begging at night and thereby frightening a woman.

### Translation of EĀ 49.7<sup>5</sup>

1. Thus have I heard. At one time the Buddha was staying at Sāvathī in Jeta's Grove, Anāthapiṇḍikas Park.
2. At that time the Blessed One told the monks: "I always take my meal in a single sitting [per day], and my body is at ease, strong and thriving. Monks, you should also take a single meal [per day], and your body will be at ease, strong and thriving, and you will be able to cultivate the holy life." [800c]

---

<sup>5</sup> The translated discourse is EĀ 49.7 at T II 800b27 to 801c13. In what follows I adopt Pāli for proper names and doctrinal terms in order to facilitate comparison with the parallels in the *Majjhima-nikāya*. I have divided the discourse into sections and numbered these for ease of reference during my subsequent discussion; the numbering and the divisions are not found in the Chinese original.

3. Then Bhaddāli said to the Blessed One:<sup>6</sup> “I cannot endure a single meal. The reason is that my strength will become feeble.”<sup>7</sup>

The Buddha said: “If you approach a house for meals, you can eat one part [there] and take one part back to your hut.”<sup>8</sup>

Bhaddāli said to the Buddha: “I cannot endure undertaking this practice either.”

The Blessed One said: “I permit you to break your fast and partake of the food [you have taken back] throughout the day.”<sup>9</sup>

Bhaddāli said to the Buddha: “I also can’t endure being allowed to undertake this practice.” Then the Buddha remained silent and did not reply.

4. At that time,<sup>10</sup> towards nightfall, Kāḷudāyin put on his robes, took his bowl, and entered the town to beg alms. At that time it

---

<sup>6</sup> My identification of the proper name follows Akanuma 1930/1994: 86.

<sup>7</sup> According to MN 65 at MN I 437,<sup>27</sup> he explained that this would worry him, which the commentary Ps III 148,<sup>12</sup> glosses to mean that he would be worried if he could live like this for his whole life. According to MĀ 194 at T I 746b<sup>28</sup>, he was worried that with a single meal he would not be able to settle the matter (of nourishing himself).

<sup>8</sup> In MN 65 at MN I 437,<sup>28</sup> such a permission to keep food for later applies to occasions when Bhaddāli is invited for a meal, according to MĀ 194 at T I 746c<sup>1</sup> he could take away food for later consumption after coming along when the Buddha had been invited.

<sup>9</sup> Such an additional option is not recorded in MN 65 or MĀ 194. It does in fact not fit the context too well, since with such an allowance Bhaddāli’s concerns about getting enough food would have been allayed, leaving little reason for him to refuse undertaking this mode of conduct.

<sup>10</sup> For what follows, the parallels are MN 66 and MĀ 192, both of which present the event as something that Udāyin told the Buddha.

was extremely dark.<sup>11</sup> Then Kāḷudāyin gradually approached the house of a householder.<sup>12</sup> Yet the wife of that householder was pregnant. When she heard that outside a recluse was begging alms,<sup>13</sup> she took rice and went out to give him alms. However, Kāḷudāyin's complexion was very dark and at that time it was moreover about to rain, lightning was flashing all around.<sup>14</sup>

Then the householder's wife, on coming out of the door, saw a recluse with a very dark complexion. She right away shouted in alarm: "This is a ghost!" Then she called out to herself: "Oh, I have seen a ghost!" Then she straight away had a miscarriage and the baby died.<sup>15</sup>

Then Kāḷudāyin returned to the monastery,<sup>16</sup> being worried and sad. He sat thinking to himself, regretting it in vain.

---

<sup>11</sup> In MN 66 at MN I 448,<sup>33</sup> the monk who went begging was also Udāyin himself, whereas MĀ 192 at T I 741b9 just speaks of a monk in general. A similar incident is recorded in the Dharmaguptaka and Mahīśāsaka *Vinayas*, T 1428 at T XXII 662c8 and T 1421 at T XXII 54a19, as leading to the promulgation of a rule on not eating at the wrong time, and in the Mahāsāṅghika *Vinaya*, T 1425 at T XXII 359b25, for occasioning a rule on not going begging at the wrong time.

<sup>12</sup> Adopting an emendation suggested in the CBETA edition of 慚 to 漸.

<sup>13</sup> According to MĀ 192 at T I 741b10, she had been outdoors, washing a pot. MN 66 at MN I 448,<sup>34</sup> also records that she had been washing a pot, which presumably would have happened outdoors.

<sup>14</sup> Adopting the variant 泄 instead of 挫. MĀ 192 at T I 741b11 also refers to lightning, which is not mentioned in MN 66.

<sup>15</sup> MĀ 192 at T I 741b12 also records that she had a miscarriage. MN 66 at MN I 449,<sup>1</sup> does not mention a miscarriage, instead it reports that the frightened woman abused Udāyin once she found out that he was a monk (her abuse is also reported in MĀ 192). Another occurrence of the motif of a monk frightening a pregnant woman and thereby causing a miscarriage can be found in T 129 (佛說三摩竭經) at T II 845a8, translated in Tokiwai 1898: 49; cf. also Lévi and Chavannes 1916: 264 or Strong 1979: 74.

<sup>16</sup> What follows has no counterpart in MN 66 or MĀ 192.

5. At that time in the city of Sāvattḥī there was this bad rumour: “The recluses, sons of the Sakyan, have a charm whereby the children of others will be miscarried.” The men and women said among each other: “Now these recluses behave without restraint or limit, they do not know the [proper] time for food. Compared to white-clad laymen, what is the difference?”

6. Then many monks heard people discussing with each other about this matter: “The recluses, sons of the Sakyan, do not know what is proper, they come [on almsround] without scruples.” Those among the precept-observing monks who were complete [in their practice of] the precepts also blamed themselves: “It is true that we are improperly eating without limits, acting without [regard to] the [proper] time. It is true that we are wrong.” They together approached the Buddha, paid homage with their heads at his feet, and told the Blessed One all that had happened.

7. The Buddha then told one monk: “Go and summon Kāḷudāyin and bring him here.”

Having received the Buddha’s instruction, that monk then approached Kāḷudāyin to call him. On hearing that the Buddha summoned him, [wanting] to see him, Kāḷudāyin then approached the Blessed One, paid homage with his head at [the Buddha’s] feet, and sat down to one side.

8. Then the Blessed One asked Kāḷudāyin: “Did you indeed yesterday at nightfall enter the town to beg alms, go to the householder’s house, and cause the householder’s wife to have a miscarriage?”

Kāḷudāyin said to the Buddha: “Indeed, Blessed One.”

The Buddha said to Kāḷudāyin: [801a] “Why do you not distinguish the [proper] time, instead of entering the town to beg alms when it is about to rain? This is not proper for you. You are a clansman’s son who has gone forth to train in the path, yet you are greedily attached to food.”

Then Kāḷudāyin rose from his seat and said to the Blessed One: “From now on I will not dare to transgress again. May the Blessed One accept my repentance.”

9. Then the Blessed One said to Ānanda: “Quickly strike the wood to gather all the monks in the community assembly hall.” Having received the Buddha’s instruction, Ānanda had all the monks gather. When they had gathered in the assembly hall, he went forward to inform the Buddha: “The monks have gathered, Blessed One, you know the right time [to join them].”

10. At that time the Blessed One went to the assembly hall, sat in its centre, and said to the monks: “Buddhas, Blessed Ones of the distant past, all ate in a single sitting and their disciples also ate in a single sitting. Even Buddhas and the community of their disciples in the future shall also all eat in a single sitting.

“Why is that? This way of practice is an essential teaching. One should eat in a single sitting. If one is able to eat in a single sitting, the body will be at ease and the mind will gain clarity of understanding. When the mind has gained understanding, one gains the roots of all that is wholesome. Having gained the roots of what is wholesome, one in turn gains concentration. Having gained concentration, one knows as it really is. What does one know as it really is?

“It is this: One knows the truth of *dukkha* as it really is, one knows the truth of the arising of *dukkha* as it really is, one knows the truth of the cessation of *dukkha* as it really is, and one knows the truth of the way out [of *dukkha*] as it really is.<sup>17</sup> You are clansman’s sons who have gone forth to train in the

---

<sup>17</sup> For a discussion of the absence of the qualification “noble” in *Ekottarika-āgama* discourses cf. Anālayo 2006.

path, leaving behind the eight deeds of the world,<sup>18</sup> yet you do not know the [proper] time. You are like other people who have greedy desires, what is the difference? [In contrast], Brahmins have their own distinct Brahminical principles; heterodox practitioners have their own distinct heterodox practitioner's principles."<sup>19</sup>

11. Then Upāli said to the Blessed One: “As Tathāgatas of the past and Buddhas of the future all eat in a single sitting, may the Blessed One restrict the time for the monks to eat.”

The Blessed One said: “The Tathāgata as well has this understanding [that a restriction is required], it was just that there was no violation. There must be an offence before his eyes, only then shall he set a restriction.”

12. Then the Blessed One told the monks: “I solely eat in a single sitting. You should also eat in a single sitting. [From] now on you should eat by noon, do not go beyond that time. You should also train in the practice of begging alms. How does a monk train in the practice of begging alms?

“Thus, monks, [train by begging alms just] for the purpose of supporting life, without being pleased on getting [food] and without being distressed about not getting it. If you get food, then eat attentively. Be without greedy attachment in the mind, just wishing to obtain the maintenance of the body, to discard

---

<sup>18</sup> EĀ 49.7 at T II 801a18: 世八業. Perhaps this intends the 世八法 (or 世間八法), which are the eight worldly conditions of profit and loss, honour and disgrace, praise and blame, pleasure and misery.

<sup>19</sup> EĀ 49.7 at T II 801a19: 外道, literally “outside path”. For want of a better term I use “heterodox”, in the sense that these practitioners were, together with Buddhist monastics, members of the recluse (*samaṇa*) community in ancient India (unlike the Brahmins mentioned earlier), but dissented from the Buddhists on points of doctrine and practice.

past feelings, [801b] without further creating new ones, and to make your strength ample and full. Monks, like this one is reckoned to be begging alms [properly]. Monks, you should eat in a single sitting.

“How does a monk eat in a single sitting? [As soon as] one gets up one has 'broken' the meal [session] and should not eat further. Monks like this one is reckoned to be eating in a single sitting.

“Monks, you should also eat [just] the food you got. How does a monk eat [just] the food he got? Monks, upon having already gotten [food] and eaten [from] it, what about more [food] that might be prepared for you? If while eating one gets some further [food], then it is not proper to eat further. Like this monks, eat [just] the food you got.

13. “Monks you should also wear three robes, you should sit under trees, sit in a quiet place, you should sit in the open as an ascetic practice, you should wear patchwork robes, you should stay in cemeteries, you should wear rag robes.

“Why is that? I praise a person who has few desires. I shall teach you now, you should be like the monk Kassapa. Why is that? The monk Kassapa himself undertakes the eleven/twelve ascetic practices and also teaches others the undertaking of these important practices.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> The present passage in EĀ 49.7 at T II 801b12 refers to eleven ascetic practices, 頭陀十一法行, with a variant mentioning twelve (reading 二 instead of 一). The count of the ascetic practices varies between eleven and twelve elsewhere in the *Ekottarika-āgama*; EĀ 5.1 at T II 558c24 and EĀ 49.2 at T II 795a26 refer to eleven, EĀ 49.3 at T II 795c10 refers to eleven with a variant reading twelve, EĀ 23.3 at T II 612a19 has twelve with a variant reading eleven, EĀ 4.2 at T II 557b8 and EĀ 48.3 at T II 788c27 refer to twelve (the listing of twelve in EĀ 4.2 has already been noticed by Boucher 2008: 191 note 8). On variations in listings of the ascetic practices in general cf., e.g., Bapat 1937, Dantine 1991: 24–30, Ganguly 1989: 21–23, Nanayakkara 1989: 584, Ray 1994: 293–323, and Wilson 2004: 33.



“I shall now admonish you, you should be like the monk Mogharāja.<sup>21</sup> Why is that? The monk Mogharāja wears coarse robes and does not wear them to adorn himself. Therefore I teach and admonish you, monks, so that you remember to practice in this way. Monks, you should undertake this training.”

14. At that time Bhaddāli did not approach the Blessed One until the three months [of the rainy season retreat] had passed. Then, for the first time in these three months, Ānanda approached the monk Bhaddāli and said:<sup>22</sup> “In the community all are now mending their robes. Thus the Tathāgata will [soon] be travelling among the people. [If] you don’t approach him now, it will be of no use to regret it later.”

15. Ānanda brought Bhaddāli to the Blessed One. [Bhaddāli] paid homage with his head at [the Buddha’s] feet and said to the Buddha: “May the Blessed One accept my repentance, from now on I shall not transgress further. The precept had been established by the Tathāgata, but I refused it. May I be forgiven.” He spoke in this way three times.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> EĀ 49.7 at T II 801b13: 面王比丘; cf. Akanuma 1930/1994: 428. He also features in the list of outstanding monks in EĀ 4.6 at T II 558a14 and its counterpart in AN 1.14.4 at AN I 25,16. The two lists agree that Mogharāja was outstanding for the quality also highlighted in the present context, namely his wearing of coarse robes.

<sup>22</sup> MN 65 at MN I 438,9 and MĀ 194 at T I 746c26 report that the monks were making a robe for the Buddha. In both versions Bhaddāli then approached these monks, whereupon they told him that he should reconsider the situation, lest later on it will be more difficult for him. Bhaddāli then went to see the Buddha on his own, without being led by Ānanda.

<sup>23</sup> According to MN 65 at MN I 438,28 and MĀ 194 at T I 747a14, in reply to Bhaddāli’s request to be forgiven, the Buddha drew Bhaddāli’s attention to the fact that his obstinate behaviour had become public knowledge.

16. Then the Buddha said: “I accept your repentance. In future you should not again transgress. Why is that?<sup>24</sup> I recall my own innumerable births and deaths, where I have been a donkey, or a mule, a camel, an elephant, a horse, a pig, a sheep, and by relying on grass I nourished this body [made] of the four elements. Or else I have been in hell and swallowed hot iron balls. Or else I have been a hungry ghost, continuously eating pus and blood. Or I had a human body, eating the five cereals. Or I had the body of a *deva*, eating spontaneously [manifesting] ambrosia. During innumerable aeons I had a bodily appearance and lived in competition [for food], never getting sated.

“Upāli you should know, it is just as fire catches on firewood, never getting sated, [801c] it is just as the great ocean swallows rivers without getting sated. Now ordinary mankind is like this too, greedy for food without [ever] getting enough of it.”

17. Then the Blessed One spoke this stanza:

“Birth and death are without end,  
all because of greedy desires;  
resentment increases the evil thereof,  
being cultivated by the fool.”

18. “Therefore Bhaddāli, you should remember to have few desires and know contentment. Do not arouse greedy perceptions and do not give rise to disorderly thoughts. Like this, Upāli, you should undertake this training.”

---

<sup>24</sup> What follows is without a counterpart in MN 65 and MĀ 194. The only point of distant resemblance is that both versions at a later juncture refer to recollection of past lives as part of their description of the results to be expected by someone who fully submits to the training; cf. MN 65 at MN I 441,<sup>31</sup> and MĀ 194 at T I 748a<sup>15</sup>.

19. Having heard the Tathāgata's admonition, Bhaddāli then went to stay in a secluded place and reproached himself. Cultivating the supreme holy life for whose sake a clansman's son goes forth to train in the path, he came to know as it really is that birth and death have been eradicated, the holy life has been established, what had to be done has been done, there will be no further experiencing of becoming. At that time Bhaddāli became an arahant.

20. At that time the Blessed One said to the monks: "The monk Sirigutta is the one foremost among my disciples for [receiving] much food and drink."<sup>25</sup>

Then the monks, hearing what the Buddha had said, were delighted and received it respectfully.

### The Narrative Flow of EĀ 49.7

Surveying the narrative flow of the above-translated discourse, a striking feature is the at times rather abrupt change between its

---

<sup>25</sup> EĀ 49.7 at T II 801c12: 吉護比丘; cf. Akanuma 1930/1994: 621 and T 2128 at T LIV 475c15. The Pāli commentarial tradition knows a layman and stream-enterer by this name; cf. the tale in Dhp-a I 434,18 (translated Burlingame 1921: 92–99; cf. also Malalasekera 1937/1995: 753f s.v. Garahadinna); a reference to him occurs also in Th-a II 211,5). According to the tale in question, Sirigutta invited the Jains for a meal and humiliated them by causing them to fall into a ditch filled with filth, thereby proving that they were not omniscient. In revenge, Garahadinna tried a similar ruse with the Buddha, with the difference that the ditch was filled with glowing coals. The Buddha divined it all and through his magical power avoided that any harm occurred. The basic storyline recurs in a range of other texts, but with the difference that here Śrīgupta is the one who invited the Buddha to a meal intending to harm him with hidden fire and poisoned food; for a survey of various versions of this tale cf. Lamotte 1944/1981: 184f note 4 and Zin 2006: 124–133, to which the *Śrīguptāvadāna* in Straube 2009: 94ff could now be added, and as well as below note 27.

various protagonists. The discourse begins with Bhaddāli who refuses to follow the ruling on taking a single meal (1–3). Then the scene shifts to Kāḷudāyīn’s begging and its repercussions, up to his repentance (4–8), followed by the Buddha giving a general instruction to the monks that have been summoned by Ānanda, among them also Upāli (9–13). Then the discourse reverts to Bhaddāli who repents and eventually becomes an arahant (14–19), with interim references to Upāli. The final part of the discourse has a conclusion that praises the monk Sirigutta, who has not been mentioned before (20).

The shift from Bhaddāli (3) to Kāḷudāyīn (4) is unexpected, but in itself not problematic, since it could simply be that the Bhaddāli story has now come to an end and the narration continues with another event. This assumption becomes somewhat problematic, however, when the Buddha promulgates the rule on eating in a single sitting (10), which he already did at the outset (2). The second promulgation (10) has a rationale, as it takes place in response to the incident of going begging at night and thereby frightening a woman. This follows a basic principle underlying *Vinaya* rules, namely that they are pronounced in response to a precedent. The discourse in fact explicitly refers to this principle, in that for the Tathāgata to make a rule, “there must be an offence before his eyes, only then shall he set a restriction.” From the viewpoint of narrative logic, the precedents leading to the rule described at the present juncture (10) should come before the rule to Bhaddāli (2), which is about the reactions the rule caused. The precedents should not come after the promulgation of the rule as is currently the case.

Moreover, the ruling given at the present juncture (10) does not fully address the issue at hand, since eating at a single time does not inevitably exclude the possibility that someone may go begging late. To stop the possibility of future incidents of the type caused by Kāḷudāyīn, a rule on abstaining from food after noon would be required. Since monks are not allowed to keep food overnight, this would automatically exclude the possibility that they go begging after noon has passed.

The choppy progression of the narration becomes particularly evident when Bhaddāli reappears (14), introduced by the indication that he “did not approach the Blessed One until the three months [of the rainy season retreat] had passed”. This would have its natural placement after the Buddha had remained silent, once Bhaddāli had refused to follow the rule (3). In contrast, it does not seem to have any connection to the intervening events related to Kāḷudāyin. This gives the impression as if the part on Kāḷudāyin has been inserted in the midst of the Bhaddāli tale.

The textual confusion becomes worse when, while teaching Bhaddāli, the Buddha suddenly addresses the simile of the firewood to Upāli (16). Upāli had been present earlier, presumably as one of the monks Ānanda had summoned on behalf of the Buddha. But now, at the end of the rainy season retreat, when Ānanda has brought Bhaddāli to the Buddha’s presence, there is no reason why Upāli should be there and why the Buddha should suddenly turn to him. That this is indeed a textual corruption can be seen from the instruction given by the Buddha after he had spoken a poem on greedy desires (17). The instruction (18) begins “therefore Bhaddāli, you should remember to have few desires and know contentment”, but then concludes: “like this, Upāli, you should undertake this training.”<sup>26</sup>

The perplexing shifting from one protagonist to another continues right up to the end of the discourse with the appearance of Sirigutta (Śrīgupta), who has not been part of any of the earlier events. He does appear in another discourse found earlier in the *Ekottarika-āgama*, although there he is a layman who offers

---

<sup>26</sup> EĀ 49.7 at T II 801c5: 是故，跋提婆羅，當念少欲知足，無起貪想，興諸亂念。如是，優波離，當作是學。

beverages and food to the Buddha and his monks.<sup>27</sup> His occurrence in the present context comes as an additional confirmation of a tendency to assemble different narrative bits and pieces that are in some way or another related to the topic of food.

The above inconsistencies make it safe to conclude that what we have here is not an originally single narrative preserved in the *Ekottarika-āgama*, which through subsequent expansion has become two different discourses of the type now found in the *Majjhima-nikāya* and the *Madhyama-āgama*. Instead, it seems clear that the above-translated Ekottarika-āgama discourse results from a merger of originally separate narrations related to the topic of monks and food.

---

<sup>27</sup> EĀ 45.7 at T II 773c22, which uses the alternative 尸利掘 to render his name; for a summary of the tale cf. Lévi 1908: 158f. Here the layman Sirigutta/Śrīgupta has prepared a great variety of food and beverages to offer to the Buddha and his disciples, EĀ 45.7 at T II 774a18. This is part of an attempt to harm them, as both are poisoned. When the first part of his ruse to make the Buddha fall into a ditch filled with fire has not worked, Sirigutta/Śrīgupta confesses his evil intentions. The Buddha forgives him and then miraculously transforms the beverages and food by speaking a set of stanzas so that the poison disappears and they can be consumed by his disciples and himself. Yìjìng (義淨) reports that this transformation led to a custom to be observed by monastics on receiving food; cf. T 2125 at T LIV 209c17, translated in Takakusu 1966: 39. Fǎxiǎn (法顯) and Xuánzàng (玄奘) refer to the place where the ditch built by Sirigutta/Śrīgupta was found; cf. T 2085 at T LI 862c15, translated in Deeg 2005: 551 (107), and T 2087 at T LI 921a2, translated in Beal 1884/2001: 151; cf. also the discussion in Deeg 2005: 409f. In view of EĀ 45.7, I assume that the reference in EĀ 49.7 at T II 801c12 to being foremost among disciples for “much beverages and food”, 多飲食, refers back to the story about Sirigutta/Śrīgupta recorded in EĀ 45.7. Therefore I have supplemented in my translation the information that he received much of these, presumably as a karmic result from having offered food and drink to the Buddha and his community, even though originally done with evil intention. In fact just partaking of much food and drink would not be a quality that merits being highlighted. The according of the rank of being an outstanding disciple is to generate inspiration through qualities that are worth being emulated; cf. Anālayo 2014b.

### The Translation of the *Ekottarika-āgama*

This kind of merger of what appear to be originally separate episodes, as in the *Ekottarika-āgama* discourse translated above, is an unusual occurrence for orally transmitted discourses. During oral transmission, a discourse can of course incorporate textual material from elsewhere, or else part of a discourse can be lost.<sup>28</sup> But this would normally not result in something similar to the above case of merger.<sup>29</sup> That this is probably not the result of an error during oral transmission finds confirmation in the abrupt shift between the names of Bhaddāli and Upāli in the final part of the discourse (18). Oral transmission tends to standardize rather than introducing variations of this type.

The present case is one of several instances of merger evident in the *Ekottarika-āgama*, which I intend to study in a subsequent paper.<sup>30</sup> In preparation for this, in what follows I survey other aspects relevant to an appreciation of the circumstances of the *Ekottarika-āgama* translation.

In addition to several instances of merger, a polemical reference to the *hīnayāna* can be found in the *Ekottarika-āgama* which gives the impression of having come into being in the written medium,

---

<sup>28</sup> A good example for incorporation of material would be the *Satipaṭṭhāna-sutta* (MN 10); cf. Anālayo 2011: 73–97 and 2013b; an example for loss of a substantial portion of text would be the *Chabbisodhana-sutta* (MN 112); cf. Anālayo 2008b and 2011: 635–639.

<sup>29</sup> For a detailed comparative study of the *Majjhima-nikāya* that shows how various types of transmission errors have had their impact on the collection cf. Anālayo 2011.

<sup>30</sup> The paper under preparation will be based on a case study of EĀ 50.8 and survey several other instances of merger of discourses in the *Ekottarika-āgama*.

more specifically in the Chinese written medium.<sup>31</sup> Moreover, in another instance differences in translation terminology make it safe to conclude that a discourse was added wholesale to the *Ekottarika-āgama* in China.<sup>32</sup>

Another indication pointing in the same direction emerges from a recent detailed study by Antonello Palumbo of the *Ekottarika-āgama* and a partial commentary on this work, the so-called *Fēnbié gōngdé lùn* (分別功德論), or according to Palumbo rather the *Zēngyī āhán jīng shū* (增一阿含經疏). Palumbo (2013: 127) convincingly shows that a Sarvāstivāda *prātimokṣa* preserved in Chinese translation from a Dūnhuáng (敦煌) manuscript exhibits such a close degree of similarity with part of a discourse in the *Ekottarika-āgama* as to make it clear “that the translator(s) or editor(s) of the received text of the *Zengyi ahan jing* [*Ekottarika-āgama*] made use of the *prātimokṣa* text ... as a building block for the composite sūtra 48.2.”<sup>33</sup>

Taken together, these indications give the impression that the *Ekottarika-āgama* now extant in the Taishō edition as number 125 has gone through some degree of development in China itself. This leaves open the possibility that the merging of discourses of the type seen above could also be the result of something that happened only when the Indic collection had already reached China.

---

<sup>31</sup> Anālayo 2013a: 30f.

<sup>32</sup> Anālayo 2013c; Palumbo 2013: 113f notes that the different translation vocabulary used in this discourse, EĀ 50.4, had already been recognized by Mizuno 1989, a publication which due to my ignorance of Japanese I had not been able to consult.

<sup>33</sup> Cf. also Palumbo 2013: 142–144.



In his recent detailed study of the translation of the *Ekottarika-āgama* and the so-called *Fēnbié gōngdé lùn*, Palumbo (2013) brings together a wealth of details that clearly confirms that some alteration did take place in China. This much can thus be taken as a firm basis for future studies, that is, the *Ekottarika-āgama* as we now have it is the result of a reworking of the material that reached China.

Regarding the actual circumstances of such a reworking, Palumbo's reconstruction of the situation could be summarized as follows: The reciter of the collection, Dharmanandin (or, according to Palumbo, Dharmananda),<sup>34</sup> had forgotten part of the Indic original. This motivated the translation team under the leadership of Dào'ān (道安) to supply other material to make up for the gaps.<sup>35</sup>

In the context of the present paper it is of course not possible to do full justice to Palumbo's monograph, which would require a proper review. Hence in the remainder of this article I only critically examine some aspects of his reconstruction in as much as they seem to me to be of relevance for assessing the occurrences of discourse merger in the *Ekottarika-āgama* that forms the topic of the present article and another one under preparation.

---

<sup>34</sup> Palumbo 2013: 5 note 12; the introduction to the collection at T II 549a10 gives his name as: 曇摩難提 (*tánmónántí*).

<sup>35</sup> Palumbo 2013: 276 envisages that “the entire translation of the *Ekottarika-āgama* would transform into much more of a collective undertaking, and other members of the group — Zhu Fonian, Dao'an, the other foreign masters — could step in on occasion to supply the missing portions. Versions of individual sūtras that were known within the group might even have been chosen to replace those that Dharmananda had initially recited.”

To begin with, it seems to me that this kind of a scenario would not fully explain the type of merger found in the discourse translated above and elsewhere in the *Ekottarika-āgama*. I find it highly improbable that a lapse of memory by a reciter renowned for having memorized two *Āgamas* could explain the shift of names from Bhaddāli to Udāyin within a single passage, resulting in an instruction being addressed to one of them in its first part and to the other in its second part. This is not the kind of variation to be expected from orally recited material, but rather something that can naturally happen during hasty or careless copying from a written passage.

The scenario reconstructed by Palumbo would also not explain the finding of a text with substantially different translation terminology as part of the collection. This is the case for discourse EĀ 50.4, which is one of two versions of the same story found in the *Ekottarika-āgama*, concerning King Mahādeva. All the four proper names that occur in the two tales are rendered differently, and otherwise similar descriptions are translated in different ways. Standard pericope descriptions and key terminology are translated differently. Translations used in discourse EĀ 50.4 never occur anywhere else in the *Ekottarika-āgama*. Even the introductory and the concluding phrase used in this discourse are never found anywhere else in the *Ekottarika-āgama*.<sup>36</sup> Given the staggering amount of differences in what is a relatively short narrative piece held in common between the two versions, it is simply impossible to assume that this discourse could have been produced by the same

---

<sup>36</sup> Cf. Anālayo 2013c: 25–43.

translators that are responsible for the rest of the collection.<sup>37</sup> With all due allowance for changes in translation terminology, etc., the sheer amount of differences found does not leave room for any other conclusion.

Not only does Palumbo's reconstruction not satisfactorily explain these findings, it is also based on assumptions which I find difficult to follow.<sup>38</sup> One of these is the rationale for a revision which, according to his reconstruction, was that the reciter of the collection had forgotten parts of the *Ekottarika-āgama*. Another is his dating of the so-called *Fēnbié gōngdé lùn*, based on which it

---

<sup>37</sup> Palumbo 2013: 275 note 13 sees even such major differences as “the expression of a different and arguably earlier stage in the process of translation of the *Zengyi ahan jing* rather than as the product of one or more different translators” (note that according to his reconstruction the earlier and later stages of translation would have taken place shortly after each other). Palumbo 2013: 280 note 21 then also objects to the quantitative analysis by Hung 2013: 129f, stating that “there does not seem to be any cogent reasoning behind the ... conclusion” that individually translated *Madhyama-āgama* discourses “cannot be ascribed to Dharmananda and Zhu Fonian”, a criticism raised again by Palumbo 2013: 132 note 76 as follows: “Hung 2013 rejects the attribution of these parallels [i.e. the individually translated *Madhyama-āgama* discourses] to the initial translation by Zhu Fonian and Dharmananda.” Yet Hung 2013: 130 only states that “the individually translated *Madhyama-āgama* discourses also differ from the translation terminology used in the rest of T 125. This makes it improbable that these discourses and T 125 stem from the same translator, although firm conclusions in this respect require further research.” This to my mind does not convey a wholesale rejection, nor does it state that these “cannot be ascribed” to certain translators. Instead I see Hung as correctly stating that his research points in that direction, which it indeed does, but leaving the situation open for future research to confirm his findings or otherwise bring up evidence that disproves them.

<sup>38</sup> I am also not convinced by Palumbo's assumption that there have been four redactions of the *Ekottarika-āgama* translation, a topic which in the context of the present article I cannot discuss in detail.

would seem that the revision of the *Ekottarika-āgama* must have taken place before the time of Kumārajīva and thus was probably undertaken by the translation team itself. In what follows I will first discuss the dating issue, and then turn to the presumed rationale for the revision.

Palumbo convincingly shows that the commentary on the first part of the *Ekottarika-āgama* extant in the *Fēnbié gōngdé lùn* must have had come into being as part of the original translation efforts. Given that the *Fēnbié gōngdé lùn* reflects the part of the *Ekottarika-āgama* now extant in the Taishō edition on which it comments, this version would in essence correspond to the text finalized by the translation team under the guidance of Dào'ān.<sup>39</sup> Without intending to dispute in any way that elements in the *Fēnbié gōngdé lùn* must indeed go back to the original translation efforts, it seems to me that we cannot exclude that at that time mere notes were taken of discussions that took place in relation to the actual translation. Such notes might originally not have been intended for publication. If someone later should have undertaken a revision of the *Ekottarika-āgama*, it would have been only natural for the same person(s) to produce a version of these notes that is in line with the revised *Ekottarika-āgama*.

The arguments offered by Palumbo for dating the *Fēnbié gōngdé lùn* that I will take up in what follows are related to the translation activities of Kumārajīva. One of these arguments is that the *Fēnbié gōngdé lùn* espouses the view that *Vinaya* material is not meant

---

<sup>39</sup> According to Palumbo 2013: 281, “what has been handed down to us is in essence, if certainly not in shape, the very improbable *Ekottarika-āgama* that Dharmananda, Zhu Fonian, Dao'an and the others laboriously produced”.

for circulation outside the circle of those who have received full ordination.<sup>40</sup> According to Palumbo (2013: 204), this was “blatantly disavowed in 405” when Kumārajīva received a manuscript enabling him to complete his translation of the Sarvāstivāda *Vinaya* in 406, whereupon “a new era had started, in which the precepts could not only be circulated, but also commented upon in written form, and even made the object of public lectures.”

Another argument for dating the *Fēnbié gōngdé lùn* takes up a reference to the Buddha’s disciple Kātyāyana as the author of the *Jñānaprasthāna* of the Sarvāstivāda Abhidharma, which Palumbo (2013: 210) believes to be a view that must have “already been discarded by the time Kumārajīva translated the *Da zhīdu lun* 大智度論 (A.D. 402–406).”<sup>41</sup> Moreover, two quotations in the *Fēnbié gōngdé lùn* from the so-called Larger *Prajñāpāramitā* and from the *Vimalakīrtinirdeśa* rely on translations of these works done before Kumārajīva, instead of quoting the translations done by him.<sup>42</sup>

These quotations do indeed give the impression that at the time the respective passages came into being, Kumārajīva’s translations were not yet in circulation. Once the quotations were in place, however, there seems to be little need for someone publishing these notes to replace them with the translations by Kumārajīva that in the meantime would have become available.

---

<sup>40</sup> T 1507 (分別功德論) at TXXV 46c21: 不可示沙彌及以白衣; a view also expressed in the introduction to the *Ekottarika-āgama*, T II 549a27: 外國不通與沙彌, 白衣共視也; cf. also T 2145 (出三藏記集) at T LV 64b23.

<sup>41</sup> T 1507 (分別功德論) at T XXV 42c21.

<sup>42</sup> Palumbo 2013: 229–234.

Regarding the reference to Kātyāyana, other works of the Sarvāstivāda Abhidharma, such as the *Dharmaskandha* and the *Saṅgītiparyāya*, are attributed by tradition to chief disciples of the Buddha, such as Śāriputra, Mahāmaudgalyāyana, and Mahākauṣṭhila.<sup>43</sup> This makes it less surprising if the notion that Kātyāyana was the author of the *Jñānaprasthāna* should not have been immediately rectified as soon as Kumārajīva had translated the *Dà zhìdù lùn*.

As to the suggestion by Palumbo (2013: 256) that “the esoteric view of the vinaya, which is repeatedly expressed in the commentary [i.e. the *Fēnbié gōngdé lùn*] ... cannot be reconciled with the state of things after the translation of the Sarvāstivāda vinaya in A.D. 405–406”, I am under the impression that this conclusion does not fully take into account the nature of such monastic attitudes.

The stricture against allowing access to *Vinaya* regulations for those who have not received full ordination is an aspect of monastic conduct. The issue at stake is that a fully ordained monastic should not teach such matters to laity or even novices. In fact the *Dà zhìdù lùn*, translated by Kumārajīva, takes the same position.<sup>44</sup> Such an attitude finds also explicit expression in the translation of the Mūlasarvāstivāda *Vinaya*, undertaken three centuries later.<sup>45</sup> It is thus not possible to assume that any such indication could only have come into being before the time of Kumārajīva.

---

<sup>43</sup> Anālayo 2014a: 153 note 76.

<sup>44</sup> T 1509 (大智度論) at T XXV 66a12: 此毘尼中說，白衣不得聞。

In my view the above arguments raised by Palumbo for dating the *Fēnbíe gōngdé lùn* are not conclusive and the possibility remains open that this work could have been finalized during or after the time of Kumārajīva's translation activities.

The other assumption by Palumbo that I would like to discuss here is that part of the Indic original of the *Ekottarika-āgama* had been forgotten, which motivated the translation team to supply their own discourses. This assumption is based on the indication by Dào'ān that the reciter had forgotten some of the summary verses (*uddāna*).<sup>46</sup> Palumbo (2013: 276) comments: "how could Dharmananda forget the brief *uddānas*, and not the much longer *sūtras* that those mnemonic verses were supposed to summarize? The impression is that the Chinese monk [i.e., Dào'ān] is glossing over a far more embarrassing situation ... Dharmananda may in fact have been unable to recite at least part of the *sūtras* of the relevant *vargas*."

Here I think it needs to be kept in mind that *uddānas* are not just summaries, but rather often meaningless strings of words, taken from different discourses in a particular chapter. Such meaningless strings of words are considerably more difficult to memorize and keep in memory than the discourses to which they refer, because the latter are built out of meaningful phrases that together form the theme of a particular discourse. Moreover, these *uddānas* are not required in an actual teaching situation, but only come into their

---

<sup>45</sup> T 1442 (根本說一切有部毘奈耶) at T XXIII 672c4: 毘奈耶教是出家軌式，俗不合聞。

<sup>46</sup> T II 549a17: 失其錄偈。

own when the whole collection needs to be recited chapter-wise, such as for the purpose of translation. In such a situation they serve to enable ascertaining that the discourses are recited in their proper order. Judging from variations between renderings of the same term found in an *uddāna* and in the respective discourse elsewhere in the Chinese *Āgamas*, it seems that the *uddānas* were recited apart from the collection and thus also translated separately.<sup>47</sup> In the case of a Dharma teacher like Dharmanandin/Dharmananda, who apparently had been travelling for quite some time, it seems quite conceivable that he still remembered the material he had been using regularly for preaching purposes, but no longer remembered all of the *uddānas*.

In fact, once Dào'ān was willing to record explicitly that part of the *uddānas* had been forgotten, why would he not similarly have been willing to record that part of the discourses had been forgotten, if that had indeed been the case? Thus it seems to me that the assumption that there was a need for the translation team to supplement discourses that had been forgotten is not convincing.

In sum, the hypothesis that an integration of new material into the *Ekottarika-āgama* took place during the actual translation and with the sanction of the entire team, including the reciter of the collection and Dào'ān, are to my mind not persuasive. Instead, as far as I can see, a more probable scenario would be that something took place subsequently, after the translation.

Be that as it may, the detailed research by Palumbo confirms the basic impression derived from other studies of the *Ekottarika-*

---

<sup>47</sup> Cf. the study of this feature of *Ekottarika-āgama uddānas* by Su 2013: 205–207.



*āgama* in so far as it can safely be concluded that this collection did undergo substantial change in China. It thus needs to be reckoned as a case apart from the other *Āgamas* and their Pāli *Nikāya* counterparts, which show no signs of having remained open to comparable changes at so late a time.<sup>48</sup> It is against this background that the present and other cases of discourse merger in the *Ekottarika-āgama* are best evaluated, a topic to which I intend to return to in more detail in a subsequent paper.

### Abbreviations

AN	<i>Āṅguttara-nikāya</i>
Dhp-a	<i>Dhammapada-aṭṭhakathā</i>
EĀ	<i>Ekottarika-āgama</i> (T 125)
MĀ	<i>Madhyama-āgama</i> (T 26)
MN	<i>Majjhima-nikāya</i>
Ps	<i>Papañcasūdanī</i>
T	Taishō edition
Th-a	<i>Theragāthā-aṭṭhakathā</i>

### References

- Akanuma, Chizen 1930/1994: *A Dictionary of Buddhist Proper Names*, Delhi: Sri Satguru.
- Anālayo 2006: “The Ekottarika-āgama Parallel to the Saccavibhaṅga-sutta and the Four (Noble) Truths”, *Buddhist Studies Review*, 23.2: 145–153.

---

<sup>48</sup> On the main time frame reflected by the discourses in the four Pāli *Nikāyas* cf. Anālayo 2012a.

Anālayo 2008a: “Reflections on Comparative Āgama Studies”, *Chung-Hwa Buddhist Journal*, 21: 3–21.

Anālayo 2008b: “The Sixfold Purity of an Arahant, According to the Chabbisodhana-sutta and its Parallel”, *Journal of Buddhist Ethics*, 15: 241–277 (reprinted in Anālayo 2012b: 223–248).

Anālayo 2011: *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Anālayo 2012a: “The Historical Value of the Pāli Discourses”, *Indo-Iranian Journal*, 55: 223–253.

Anālayo 2012b: *Madhyama-āgama Studies*, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Anālayo 2013a: “Mahāyāna in the Ekottarika-āgama”, *Singaporean Journal of Buddhist Studies*, 1: 5–43.

Anālayo 2013b: *Perspectives on Satipaṭṭhāna*, Cambridge: Windhorse.

Anālayo 2013c: “Two Versions of the Mahādeva Tale in the Ekottarika-āgama, A Study in the Development of Taishō No. 125”, in *Research on the Ekottarika-āgama (Taishō 125)*, Dhammadinnā (ed.), 1–70, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Anālayo 2014a: *The Dawn of Abhidharma*, Hamburg: Hamburg University Press.

Anālayo 2014b: “Outstanding Bhikkhunīs in the Ekottarika-āgama”, in *Women in Early Indian Buddhism: Comparative Textual Studies*, A. Collett (ed.), 116–139, Oxford: Oxford University Press.

Bapat, P.V. 1937: “Dhutaṅgas”, *Indian Historical Quarterly*, 13: 44–51.

Beal, Samuel 1884/2001 (vol. 2): *Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western World, Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang (A.D. 629)*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Boucher, Daniel 2008: *Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahāyāna, A Study and Translation of the Rāṣṭrapālapariprcchā-sūtra*, Honolulu: University of Hawai‘i Press.

Burlingame, Eugen Watson 1921 (vol. 2): *Buddhist Legends, Translated from the Original Pali Text of the Dhammapada Commentary*, Cambridge: Harvard University Press.

Dantinne, Jean 1991: *Les qualités de l’ascète (Dhutagaṇa): Étude sémantique et doctrinale*, Bruxelles: Thanh-Long.

Deeg, Max 2005: *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religions-geschichtliche Quelle, Der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Ganguly, Jayeeta 1989: “Nisraya and Dhutanga in Buddhist Tradition”, *Bulletin of Tibetology, New Series*, 2: 17–29.

Hung, Jen-Jou 2013: “The Second Version of the Mahādeva Tale in the Ekottarika-āgama: Quantitative Text Analysis and Translatorship Attribution”, in *Research on the Ekottarika-āgama (Taishō 125)*, Dhammadinnā (ed.), 107–132, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Lamotte, Étienne 1944/1981 (vol. 1): *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste.

Lamotte, Étienne 1967: “Un sūtra composite del’Ekottarāgama”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30: 105–116 (an English translation can be found in the *Buddhist Studies Review*, 1995: 27–46).

Lévi, Sylvain 1908: “Açvaghōṣa, Le Sūtrālamkāra et ses Sources”, *Journal Asiatique*, 10.12: 57–184.

Lévi, Sylvain, and É. Chavannes 1916: “Les Seize Arhat Protecteurs de la Loi”, *Journal Asiatique*, 11.8: 5–50 and 189–304.

Malalasekera, G.P. 1937/1995 (vol. 1): *Dictionary of Pāli Proper Names*, Delhi: Munshiram Manoharlal.

Mizuno, Kōgen 1989: 漢訳「中阿含經」と「増一阿含經」, *Bukkyō Kenkyū*, 18: 1–42.

Nanayakkara, S.K. 1989: “Dhutaṅga”, in *Encyclopaedia of Buddhism*, W.G. Weeraratne (ed.), 4.4: 580–585, Sri Lanka: Department of Buddhist Affairs.

Palumbo, Antonello 2013: *An Early Chinese Commentary on the Ekottarika-āgama, The Fenbie gongde lun 分別功德論 and the History of the Translation of the Zengyi ahan jing 增一阿含經*, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Ray, Reginald A. 1994: *Buddhist Saints in India, A Study in Buddhist Values & Orientations*, New York: Oxford University Press.

Straube, Martin 2009: *Studien zur Bodhisattvāvadānakalpalatā, Texte und Quellen der Parallelen zu Haribhaṭṭas Jātakamālā*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Strong, John 1979: “The Legend of the Lion-Roarer: A Study of the Buddhist Arhat Piṇḍola Bhāradvāja”, *Numen*, 26.1: 50–88.

Su, Ken 2013: “The Uddānas and Structural Aspects of the Ekottarika-āgama”, in *Research on the Ekottarika-āgama* (Taishō 125), Dhammadinnā (ed.), 195–233, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Takakusu, J. 1966: *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A. D. 671-695) by I-Tsing*, Delhi: Munshiram Manoharlal.

Tokiwai, Tsuru-Matsu 1898: *Studien zum Sumāgadhāvadāna, Einleitung zu einer mit Professor Leumann vorbereiteten Ausgabe nebst Uebersetzung der chinesischen Bearbeitungen*, Darmstadt: G. Otto's Hof-Buchdruckerei.

Wilson, Liz 2004: “Ascetic Practices”, in *Encyclopedia of Buddhism*,  
R.E. Buswell (ed.), 1: 32–34, New York: Macmillan.

Zin, Monika 2006: *Mitleid und Wunderkraft, Schwierige  
Bekehrungen und ihre Ikonographie im indischen Buddhismus*,  
Wiesbaden: Harrassowitz.



## THE BUDDHA AND HIS MONASTIC ORDER

PROF. KAPILA ABHAYAWANSA

VICE RECTOR, INTERNATIONAL BUDDHIST COLLEGE

### **Abstract**

It is indeed admirable that the existence of Buddhist Monastic Order for more than two and a half millenniums as the first ever human welfare organization in the world without deviating from its basic objectives. Though it flourished with traditional and geographical differences due to its propagation in various countries it exists unchanged from the original anticipation of the founder, the Buddha. Advent of the Buddha in the world according to Anguttara nikāya, is said to be for the wellbeing and happiness of many. There is no doubt that the Buddha has presented his teaching which can bring forth happiness and wellbeing of people irrespective of their manifoldness in time and space. It was the intention of the Buddha that the doctrine realized and revealed by him may reach to the maximum number of people so that many can have the benefit of it.

The Buddha established his monastic Order in order to actualize his expectation of conveying his doctrine to the maximum possible number of people. Rules and regulations were laid down by the Buddha for the Order to make it an ideal society through which expected result can be achieved. Two principle characteristics namely unity and purity were considered to be the strength of the Order. Hence, most of the rules and regulations were aimed at ensuring the unity among the members and the purity of their personal conduct. The Order was made into a institution upon which legal power was vested in order to regulate the behavior of the members in the way that it brings forth the unity and the purity. It seems that the desire of the Buddha in designing the structure of the Order was to have self governed institution based on democratic policy where the personal

supremacy was rejected. This paper is intended to deal with the attitude of the Buddha towards the members of his monastic Order and the way how the Buddha has strengthen the Order giving it the vibrancy and dynamism necessary to continue the services for humanity..

-----

The Buddha comes first in the history of religion who secured the honour for the establishment of the longest standing monastic Order, the Bhikkhu organization. The Order which came into being with the inclusion of five monks named as monks of the group of five (Panca-vaggiyā bhikkū) immediately after the first sermon of the Buddha, gradually increased in number and was able to exist even today in different countries in the world for over two thousand six hundred years. Not long before its conception, it became popular among the people of Magadha and achieved rapid development in numbers causing a fair number of parents of Magadha to blame the Buddha calling him a destroyer of families and accusing him of making widows, out of their young daughters.<sup>1</sup>

It seems that the intention of the Buddha to have an Order as the inner cycle of his religion is of two kinds. That is to intensify the spiritual progress of the members and to make the members worthy of conveying his message to the world. The order is consisted of the members who have given up their household life. As it is taught: “hard is the holy life which is fully perfected and purified for a householder who is living at home”.<sup>2</sup> Regarding the renunciation of household life of the Buddhist Order, observes Prof. Jotiya Dhirasekera:

---

<sup>1</sup> Vin. I, p. 23ff.

<sup>2</sup> *Nayidaṃ sukaraṃ agāraṃ ajjhāvasatā ekantaparipuṇṇaṃ ekantaparisuddhaṃ saṅkhalikhitaṃ brahmacariyaṃ carituṃ. D.I, p.63.*



It is abundantly clear that early Buddhism with its spiritual earnestness considered *Pabbajjā* or the life renunciation as the ideal religious life. The life of the monk is a stage beyond that of a laymen, and the passage from lay life to recluship is always looked upon as an advance, a step forward in spiritual progress,<sup>3</sup>

The Buddha as the spiritual leader of the Order constantly gave the instruction and advice to its members encouraging them to achieve the desired goal in this very life. Speaking on the Buddha's dedication to the requirements of the disciples, Prof. Malalasekera points out:

The Buddha was extremely devoted to his disciples and encouraged them in every way in their difficult life. The *Theragāthā* and *Therīgāthā* are full of stories indicating that he watched, with great care, the spiritual growth and development of his disciples, understood their problems and was ready with timely interference to help them to win their aims<sup>4</sup>

In addition to the disciple's spiritual fulfillment, other expectation of the Buddha as mentioned earlier; was to build up the Order in a firm ground in the way that it can be stable for a long time in the world for the benefit of the mankind. This idea was brought forward by the Buddha in the *Mahāparinibbāna-sutta* where it is said that the Buddha, not long after his enlightenment,

---

<sup>3</sup> Jotiya Dhirasekera, *Buddhist Monastic Discipline*, Ministry of Higher Education Publication Series, Sri Lanka, 1982, p.39.

<sup>4</sup> Malalasekera, G.P., *Dictionary of Pali Proper Names*, Munshiram Manoharlal, India, 1983, p.806.

told *Mara* that he would not pass away into *parinibbāna* until his fourfold assembly is well and firmly established<sup>5</sup>. However, it is evident that the Buddha was able to bring these two purposes into realities in his life time. How the Buddha was successful in this regard is evident from the fact that, as Peter Harvey points out, ‘no other human institution has had such a long-lasting existence, along with such a wide diffusion, as the Buddhist *Saṅgha*’.<sup>6</sup> The Buddha himself admitted in the *Pāsādika-sutta* that his four fold assemblies are already firm enough to exist for a long time. This fact was revealed by the Buddha to venerable *Cunda* in the following way:

However, there are senior teachers among the monks, who are experienced, trained, skilled, who have attained peace from bondage, able to proclaim the true Dhamma, able to refute by means of the Dhamma any opposing doctrines that may arise and, having done so, give a grounded exposition of Dhamma. And there are middle ranking-monks who are disciplined and experienced, there are novices who are disciples, there are senior, middle ranking and novice nuns who are disciples, there are white-robed lay followers, male and female, celibate and non-celibate, and the holy life I proclaim prosperous and flourishes, is widespread, widely-known, proclaimed far and wide, well proclaimed among humans.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> D. I., p.113.

<sup>6</sup> Harvey Peter, *An Introduction to Buddhism*, Cambridge University Press, 1990, p.73.

<sup>7</sup> *The Long Discourses of the Buddha*, p.431. (please add details)

The Buddha expected nothing personal from the Order except the unity and the purity of its members through which the well-being of the Order could be established. He promulgated a code of disciplinary rules to regulate the life of the monks seeking mainly purity, well-being and convenience of the Saṅgha and the stability and continuance of the Dhamma.<sup>8</sup>

In order to maintain the purity and the unity among the members of the Order, the Buddha approved certain rites and rituals to be performed with the participation of all the members of a group, sometimes fortnightly (e.g. *Uposatha* or *pātimokkha* recitation) and some times, annually (e.g. *Pavāraṇa*). Unity and integrity of the Order was a must to bring the expectation of the Buddha into reality. Therefore, it seems that the Buddha was equally concerned about both purity and the unity of the monks.

### **Democratic administration**

The Buddha was democratic in his attitude towards the Order. He never acted as a dictator expecting monks to be under his control. It was never the Buddha's desire, as Prof. Dhirasekera observed, 'to exercise too much personal control over the *Saṅgha* by himself'.<sup>9</sup> In his last moment the Buddha revealed to venerable *Ānanda* that 'the *Tathāgata* does not think that 'I shall take charge of the order or Order should refer to me'.<sup>10</sup> It is expressed by the Buddha himself that even he did not teach his doctrine with the intention of getting

---

<sup>8</sup> Vin. III, p. 21.

<sup>9</sup> *Buddhist Monastic Discipline*, p.128.

<sup>10</sup> D. II., p.100.

the disciples. In the *Udumbarika-sīhanāda-sutta*, the Buddha made it clear to wanderer *Nigrodha* in the following way:

“*Nigrodha*, you may think: ‘The ascetic *Gotama* says this in order to get disciples.’ But you should not regard it like that.”<sup>11</sup>

Though the Buddha did not have such an idea, it was the sincere feeling of the monks that the Buddha was their religious leader. The venerable *Assaji*, when he was questioned by wanderer *Upatisa* (*Sāriputta*) told him that he has gone forth referring to the Buddha and the Buddha is his master. (*tāham bhagavantam uddissa pabbajito so ca me bhagavā satthā*-Vin.11.40). In the *Bhayabherave-sutta*, the *Brahamin Jānussoni* is reported to have said the Buddha that the householders have gone forth into homelessness out of faith in the Buddha, of those the Buddha is the leader, to those the Buddha is of great service, of those the Buddha is the adviser and those people emulate the views of the Buddha.<sup>12</sup>

As the Buddha was a religious master who showed the spiritual path to his disciples, they were naturally persuaded by their faith to consider him as their leader (*pubbaṅgamo*). Most of the people entered into the order because of the faith in the Buddha (*saddhāya agārasmā anagāriyaṃ pabbajitvā*) during the life time of the Buddha. Therefore, they inclined to think that not only the Buddha as their leader but also the doctrine that they were following as rooted in the Buddha. When the disciples wanted something to get to be clarified by the Buddha, the following is the usual way of expressing their requirement:

---

<sup>11</sup> *Udumbarika-sihanada-sutta*, D.III, p.56.

<sup>12</sup> *Bhayabherava-sutta*, M. I, p.16.

Venerable sir, our teachings are rooted in the Blessed One, guided by the Blessed One, take recourse in the Blessed One. It would be good if the Blessed One would clear up the meaning of this statement. Having heard it from him, bhikkhūs will remember it.<sup>13</sup>

Whatever has been done by the Buddha for the well-being of the Order has been done not as the ruler but as the teacher seeking the welfare of his disciple (*satthārā sāvakānam hītesinā anukampakena*-M.1.118). The Buddha always gave the priority to the requirements of the disciples. He never thought of himself. Once, venerable Meghiya who was the personal attendant to the Buddha at that time was at *Calika* with the Buddha. Before noon he wandered about for alms and returned there from and finished his meal, he came to the bank of the *Kimikāla* River. There he saw a mango grove, pleasing and beautiful; and at the sight, he thought to go and strive there in the mango grove. Then he returned to the Buddha to get the permission to go there. The Buddha interrupted him saying: “Stay while, Meghiya, till some other monk appear, for we are alone.” But Meghiya, however, wanted to go there and then he told the Buddha:

“Lord, for the exalted One there is nothing further to be done; there is no adding to his accomplishments. But for me, lord, there is more to be done; to what is done, there is more to be added. If the Exalted One permits me, I will go to that mango grove and strive.”

The Buddha prevented him again saying: “Stay while Meghiya, till some other monk appear, for we are alone.”

---

<sup>13</sup> A. IV, p. 351.

Then, Meghiya said the same thing even at the third time. That time the Buddha did not prevent him and allowed him to go saying:

“What can we say to you, Meghiya, when you repeat: ‘I would strive’? Do now Meghiya, as you think fit.”<sup>14</sup>

In this case, the Buddha did not think that as Meghiya is his personal attendant, he must remain all the time with him. If the Buddha thought in that way, he would not have given permission to venerable Meghiya to go there. He may have understood that Meghiya is going for his own benefit; therefore he must allow him to go, though he is alone without a second. The Buddha was not unhappy with the venerable Meghiya. When he came back, the Buddha accepted him as usual and preached the Dhamma according to his requirement.

### **Fatherly affection**

Attitude of the Buddha towards the members of the Order can be compared to that of a father who has the sympathy towards his sons. The Buddha treated them as his own children. Once, the Buddha honoured Sariputta by saying that he is his self-begotten son:

*Yam kho tam, bhikkhave, sammā vadamāno vadeyya:  
Bhagavato putto oraso mukhato jāto dhammajo  
dhammanimmito dhammadāyado no amisadāyado ti,-  
Sāriputtaṃ eva taṃ sammā vadamāno vadeyya.*<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> A. 1V, p.356.

<sup>15</sup> *Anupada-sutta*, M.III, p.29.

Just like a father wills to hand over his heritage to his sons, the Buddha had tried his very best to bestow his heritage to all the members of the saṅgha. His heritage was nothing but the Dhamma which he discovered at the foot of the Bodhi tree. In the *Dhammadāyāda-sutta*, the Buddha invited monks to be his heirs of Dhamma.<sup>16</sup> His only expectation was to see the monks who are kept themselves within their own preserves which inherited to them as a parental property. In the *Cakkavatti-sīhanāda-sutta*, the Buddha said to monks:

Keep to your own preserves, monks, to your ancestral haunts (*pettike visaye*). If you do so, then Mara will find no lodgment, no foothold. It is just by the building-up of wholesome states that this merit increases.<sup>17</sup>

He promulgated a set of disciplinary rules for the *Saṅgha* in order to correct the mischievous disciples and keep them back within the *Bramacariya* life. He did not have any idea to control the *Saṅgha* mealy by the injunctions or restrictive regulations. It is the belief of *Vinaya* tradition that there was no occasion for the Buddha to promulgate disciplinary rules within the first twenty years of the *Sāsana*.<sup>18</sup> The Buddha is said to be pleased to remember the monks who lived under the guidance of the Buddha without the restrictive regulations. The following statement of the Buddha clearly reveals how he was pleased with the behaviour of the monks who were not restricted to disciplinary rules:

---

<sup>16</sup> “*Dhammadāyādā me bhikkhave bhavatha mā āmisadāyādā*”, *Dhammadāyāda-sutta*. M.I, p.12.

<sup>17</sup> “*Gocare bhikkave caratha sake pettike visaye*”, *Cakkavatti-sihanāda-sutta*, D.III, p.58.

<sup>18</sup> VinA I, P.213.

Monks, the monks at one time caused indeed to please my mind. Then I, monks, addressed the monks saying: Now I, monks, partaking of a meal at one session, I, monks, am aware of good health and of being without illness and of buoyancy and strength and living in comfort. Come you too, monks, partake of a meal at one session; you too monks, will be aware of good health and of being without illness and of buoyancy and strength and living in comfort. There was nothing to be done by me, monks, by way of instruction to those monks; all that was to be done by me, monks, was only to make remind them.<sup>19</sup>

He did not show any rival attitude even to those who constantly attempted to transgress the rules. It is reported in the *Vinaya* that there were some groups of monks as well as nuns during the time of the Buddha who had given much of trouble to the Buddha by engaging frequently in mischievous activities. *Chabbaggiya* (group of six) monks and the nuns and *Sattarasa-vaggiya* (group of seventeen) monks were famous for those activities. But the Buddha never tried to expel them from the Order because of their mischievous activities. They were not only miscreants and rebellious but also they openly protested against the disciplinary measures adopted by the Buddha. *Aṅguttara-nikāya* records a monk known as *Kassapagotta* of *Pankadha* protested at a discourse of the Buddha in which he advised with a monastic discipline.<sup>20</sup> The Buddha himself admitted in the *Laṭukikopama-sutta* that there were some monks who cause dissatisfaction to be nursed against him when he asked them not to do something. *The Sutta* puts it in the following way:

---

<sup>19</sup> M.I, p.124.

<sup>20</sup> “*Atha kho kassapagottassa bhikkhuno bhagavatā sikkhāpadapaṭisamyuttāya dhammiyā kathāya bhikkhu sandassante samādapente samuttejente ahudeva akkhanti ahu appaccayo adhisallikkhitevāyam samanoti*”, A. I, p. 236.



*Udāyi*, some foolish persons here, on being told by me: ‘give this up’, speak thus: ‘But what of this trifling insignificant matter? This recluse lays too much emphasis on (exertion).’ But they do not give it up and they cause dissatisfaction to be nursed against me and against those monks who desire the training.<sup>21</sup>

Whenever monks uncontrollably engaged in such rebellious and mischievous activities; sometimes pretending themselves as the true representatives of the Buddhist Saṅgha, the Buddha allowed pure monks to charge them by taking corrective actions, which come under the section of punishments (*danḍa-kamma*).

As long as monks remained in the spiritual earnestness to achieve the expected result so long as the Buddha did not show any interest to restrict the Order into a frame of legalized administration. In the *Bhaddāli Sutta*, it is clearly mentioned by the Buddha that he does not lay down *sikkhāpada* until the signs of corruption appear in the Order. There he said:

Not until some conditions which cause cankers appear here in the Order thus the Teacher, lay down a rule of training for disciples. But when, Bhaddāli, some conditions which cause cankers appear here in the Order, then the Teacher lays down a rule of training for disciples so as to ward off those very conditions which cause cankers.<sup>22</sup>

As far as the spiritual well-being of the Saṅgha is concerned, so far the Buddha has also paid his attention to the physical well-being of them as well. He never forgot to inquire into the health condition

---

<sup>21</sup> *Laṭukikopama-sutta*, Middle Length Saying II, p.121.

<sup>22</sup> *Bhaddāli-sutta*. M. I, p.445.

of his disciples. One of the reasons that led the Buddha to recommend for monks one meal for a day is said to be the maintenance of good health of them. The *Kakacūpama-sutta* reminds us that when the Buddha advised the monks to have one meal for a day, he mainly concerned about their good health. The Discourse discloses it in the following way:

Now I monks, partake of a meal at one session. Partaking of a meal at one session, I, monks, am aware of good health and of being without illness and of buoyancy and strength and living in comfort. Come you too, monks, partake of a meal at one session; partaking of a meal at one session you too, monks will be aware of good health and of being without illness and of buoyancy and strength and living in comfort.<sup>23</sup>

The attitude of the Buddha towards the well-being of the disciples is nicely depicted in a statement made by the Buddha when he addressed venerable *Maha-kassapa*. Venerable *Mahakassapa* was the one who received the honour from the Buddha for the practices of forest dwelling, subsisting on alms food (*piḍḍapāta*) and wearing rag-ropes. He was practicing these virtues of the monks for a long time. On one occasion, he visited the Buddha in the monastery of Bamboo Grove in *Rājagaha*. Looking at the weary appearance of venerable *Mahā-kassapa*, the Buddha said to him:

You are old now, Kassapa, and those worn out hempen rag-ropes must be burdensome for you. Therefore you should wear robes offered by householders, *Kassapa*, accept meal given on invitation, and dwell close to me.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> M. I, *Kakacūpama-sutta*, p.124.

<sup>24</sup> *The Connected Discourses Of the Buddha*, p.666.

### No monopoly in preaching

It is true that the monks have the great esteem over the Buddha as their leader who directed them to the spiritual path; the Buddha never made an attempt to maintain a monopoly over the monks in respect of instruction. In several occasions, the Buddha expected his senior disciples to take responsibility of instructing and counseling of other fellow members. It is worthwhile to quote Prof. Jotiya Dhirasekera.

Not only did the Buddha give counsel himself but he also expected the lives of his disciples to be regulated through the guidance and instruction of other senior members of the Order. *Samyutta Nikāya* gives a number of instances where the Buddha requests the venerable *Mahā Kassapa* to admonish as much as he does.<sup>25</sup>

The *Samyutta-nikāya* puts forward the request of the Buddha to venerable *Mahā Kassapa* in the following way:

Exhort the Bhikkhus, *Kassapa*, give them a *Dhamma* talk.  
 Either I should exhort the Bhikkhus, *Kassapa*, or you should.  
 Either I should give them a *Dhamma* talk or you should.<sup>26</sup>

Even without the invitation of the Buddha, some senior disciples such as *Sāriputta*, and *Moggallāna* are reported to have given counsel to the fellow monks with the intention of keeping them out of evil and place them on the path of virtue (*Sādhu vata bho sabrahmacāri akusalā uṭṭhāpetvā kusale patiṭṭhāpeti*-M.1.32.). The

---

<sup>25</sup> *Buddhist Monastic Discipline*, p.128.

<sup>26</sup> The Connected Discourses of the Buddha, p.667. “Ovada kassapa bhikkhu karoḥi kassapa bhikkhūnaṃ dhammikatham. Ahaṃ vā kassapa bhikkhu ovadeyyaṃ tvaṃ vā. Ahaṃ vā bhikkhūnaṃ dhammikatham kareyyaṃ tvaṃ vāti” (S.11.203, 205, 208).

monks also are reported to have paid their attention to them in the similar way to the Buddha whenever the senior monks addressed them for some counseling. Their counseling is also reported to have been received by the fellow members with great enthusiasm. When venerable *Sāriputta* addressed the monks and advised them in the *Anaṅgana-sutta*, at the end of it, venerable *Moggallāna* who was delighted with the way of venerable *Sāriputta*'s explanation praised him saying:

...having heard this disquisition on *Dhamma* from the venerable *Sāriputta*, seem to drink it, seem to savour it with speech as well as with mind. Indeed it is good that a fellow Brahma-farer, having caused one to rise up from what is unskilled, establishes him in what is skilled.<sup>27</sup>

The Buddha has given freedom to those who have well versed in the *Dhamma* to instruct others. It was not necessary for monks to beg permission from the Buddha to preach *Dhamma* or to give instructions to other fellow Brahmafarers. Instances are abundantly mentioned in the discourses where the disciples are reported to have preached the doctrine on their own accord or with the invitation of others. The Pāli canon includes a lot of discourses preached by the disciples without discriminations whether they were monks or nuns along with the Buddha's own discourses. Discourses such as the *Saccavibhaṅga*, *Sammadiṭṭhi*, *Dasuttara*, *Saṅgīti*, *Mahāvedalla* and *Anaṅgana* are attributed to venerable *Sāriputta*. Some of the discourses preached by *Sāriputta* were supplementary to the Buddha's own discourses. The *Dhammadāyāda*, *Rathavinīta* and some other discourses are of that kind. Venerable *Mahā-kaccāna* was famous for describing in details what is preached by the Buddha in brief. The

---

<sup>27</sup> *Anaṅgana-sutta*. M.1.p.40.

*Madhupiṇḍika-sutta* is an instance of *Mahākaccāna*'s preaching in details on the topic given by the Buddha. The *Culla-vedalla-sutta* is reported to have preached by *Bhikkuni Dhammadinnā*. There are several instances where venerable *Ānanda* is reported to have preached the *Dhamma* to monks<sup>28</sup> to his own accord and also to the laity<sup>29</sup>. In any of the occasion of which the disciples preached the *Dhamma*, the Buddha did not inquire them as to why they did not get permission from him for their sermons. Instead, hearing what they have preached, the Buddha commended them for their abilities.

Once, venerable *Ānanda*, listening to a conversation on doctrinal matters between *Sāriputta* and wanderers of other sects, reported to the Buddha entire conversation that he heard. The Buddha, commending *Sāriputta* said to *Ananda*:

Good, good, *Ānanda*! Anyone answering rightly would answer just as *Sāriputta* has done...If one were to speak thus one would be starting what has been said by me and would not misrepresent me with what is contrary to fact.<sup>30</sup>

### **Praising the disciples**

The Buddha is unique as the teacher who sought the well-being of the disciples. He all ways encouraged and instructed them to achieve the highest fruits of his teachings. He never hesitated to praise the achievements of his disciples. It was the nature of the Buddha that he was ever ready to praise anyone whoever worthy of praise. According to his own teaching, it is one of the duties of a teacher that the teacher must speak well of disciples among their

---

<sup>28</sup> A. II, p.156f

<sup>29</sup> A. II, p. 194.

<sup>30</sup> S. *Nidana-vagga*. 24 (4)

friends and companions.<sup>31</sup> It is to be accepted without doubt that the Buddha has fulfilled that duty in the highest level. The discourses disclose the numerous instances where the Buddha whole heartedly gave pride of place to his worthiest disciples in front of others and put them in the due places.

Referring to one of his chief disciples, *Sāriputta*, the Buddha has made the following remarks:

Wise art thou, *Sāriputta*, comprehensive and manifold thy wisdom, joyous and swift, sharp and fastidious. Even as the eldest son of a *Cakkavatti* king turns the wheel as his father hath turned it, so dost rightly turn the Wheel of the Dhamma, even as I have turned it.<sup>32</sup>

The *Anupada-sutta* can be regarded as a eulogy of *Sāriputta* by the Buddha. There, the Buddha praised him in high esteem as the supreme example of the perfect disciple, raised to mastery and perfection in noble virtue, noble concentration, noble perception, and noble deliverance.<sup>33</sup>

The *Āṅguttara-nikāya* records an instance of the Buddha's praising of *Ānanda*'s erudition. When the Buddha having presented the doctrine in brief went away, the monks who listened to the Buddha approached *Ānanda* in order to know in details what the Buddha said in brief. *Ānanda* made an exposition to the topic of the Buddha. The monks delighted with the explanation of *Ānanda*

---

<sup>31</sup> *Sigālaka-sutta*, D. III.

<sup>32</sup> S. I, p. 191.

<sup>33</sup> *Anupada-sutta*, M. III, p. 25ff.

informed the Buddha their satisfaction on what was said by *Ānanda*. Then the Buddha praising *Ānanda* said thus:

Good, good, monks! *Ānanda* is erudite. O monks, *Ānanda* is thoroughly intelligent. If you were to ask me this matter I would also explain just as *Ānanda* explained it. It is the meaning of that. Remember it as it is<sup>34</sup>.

It is indeed heart rending to note that how the Buddha consoled *Ānanda* and praised him when he was lamenting, leaning on the door-post knowing that the Buddha was about to pass away. The Buddha called him and said:

Enough, *Ānanda*, do not weep and wail! Have I not already told you that all things that are pleasant and delightful are changeable, subject to separation and becoming other? So how could it be, *Ānanda*, since whatever is born, become, compounded is subject to decay – how could it be that it should not pass away? For a long time, *Ānanda*, you have been in the *Tathāgata's* presence, showing loving-kindness in act of body, speech and mind, beneficially, blessedly, whole-heartedly, and unstintingly. You have achieved much merit, *Ānanda*, Make the effort, and in a short time you will be free of the corruptions

Then the Lord addressed the monks:

Monks, all those who were *Arahant*, fully-enlightened Buddhas in the past have had just such a chief attendant as *Ānanda*, and so too will those Blessed Lords who come in

---

<sup>34</sup> A. V, p.229.

the future. Monks, *Ānanda* is wise. He knows when it is the right time for monks to come to see the *Tathāgata*, when it is the right time for nuns, for male lay-followers, for female lay-followers, for kings, for royal ministers, for leaders of other schools, and for their pupils.

*Ānanda* has four remarkable and wonderful qualities. What are they? If a company of monks comes to see *Ānanda*, they are pleased at the sight of him, and when *Ānanda* talks *Damma* to them they are pleased, and when he is silent they are disappointed, and so it is, too, with nuns, with male and female lay-followers. And these four qualities apply to a wheel-turning monarch: If he is visited by a company of *Khattiyas*, of *Brāhmanās*, of householders, or of ascetics, they are pleased at the sight of him and when he talks to them, and when he is silent they are disappointed. And so too it is with *Ānanda*.<sup>35</sup>

It is really hard to find out a teacher who comes forward to introduce a disciple equating to him. It was the Buddha who spoke of venerable *Mahā-kassapa* equalizing to himself in his power of attaining the *jhānas*, higher knowledge and entering and dwelling in taintless liberation of mind, liberation by wisdom. In the *Samyutta-nikāya* the Buddha is said to have praised venerable *Mahā-kassapa* in front of the monks placing him in the same position of his own with regard to above mentioned capacities. The following quotation would illustrate a rare quality of a teacher of which the Buddha possessed:

---

<sup>35</sup> *Maha-parinibbana-sutta, The Long Discourses of the Buddha*, pp. 265-6.



*Bhikkhūs*, to whatever extent I wish with the divine ear element, which is purified and surpasses the human, I hear kind of sounds, the divine and human, those that are far as well as near. *Kassapa* too, to whatever extent he wishes, with the divine ear element, which is purified and surpasses the human, hears both kinds of sounds...*Bhikkhūs*, by the destruction of the taints, in this very life I enter and dwell in the taintless liberation of mind, liberation by wisdom, realizing it for myself with direct knowledge. *Kassapa* too, by the destruction of taints, in this very life enters and dwells in the taintless liberation of mind, liberation by wisdom, realizing it for himself with direct knowledge.<sup>36</sup>

### Placing the disciples in due position

The Buddha was well aware of the abilities and the capacities of his disciples who closely associated him. Sometimes, the Buddha entrusted some duties to them accordingly as their abilities. When the group of miscreant monks known as *Assajipunabbasuka Bhikkhūs* of *Kiṭṭāgiri* were acting against the proper form of monastic behaviour and representing themselves as true Buddhist *Saṅgha*, the Buddha entrusted to *Sāriputta* and *Moggallāna* to carry out the disciplinary actions against them.<sup>37</sup> Venerable *Ānanda* was assigned to design a robe to be in pattern like a field in *Magadha*.<sup>38</sup>

The *Etadagga-vagga* of the *Anguttara-nikāya* contains the names of disciples - *Bhikkhu*, *Bhikkhuni*, *Upāsaka* and *Upāsikā* who were enlisted by the Buddha as the possessors of divers special qualifications. It is one of the qualities of a teacher to assess the

---

<sup>36</sup> *The Connected Discourses of the Buddha*, p.674.

<sup>37</sup> Vin. II, p. 14; III. p.182.

<sup>38</sup> Vin I, p. 287.

capacities of the disciples and put them in the due places. It is reported that the Buddha in the monks' assembly conferred each of them the first rank in certain capacities among the monks who bear the same capacities. For example, venerable *Ānanda* was ranked foremost *Bhikkhu* in five respects among the monks who possess the same qualities. The five qualities are namely: erudition, good behaviour, retentive memory, resoluteness and personal attention. *Sāriputta* was ranked foremost among those who possessed wisdom; *Bhikkhunis*, *Khema* and *Uppalavannā* were respectively declared to be the foremost among women disciples for great insight and best among those possessed of supernormal powers. The male disciple *Anāthapiṇḍika* and female disciple *Visākhā* were respectively declared by the Buddha to be foremost among male who ministered to the Order and to be foremost among female who ministered to the Order.

### **Devolution of power**

The Buddha never thought that as he was the authority over the matters pertaining to the Order and he must do all the activities of the *Saṅgha*. As mention earlier, the Buddha was ready to share the position of instructor to the *Saṅgha* with venerable *Mahā-kassapa*. He did not wish to centralize all the administrative power around himself. At the outset of the Order, the Buddha appeared as the authority for the new comers to the Order. He exercised his power to confer the ordination to those who entered the Order. But, when the number of followers increased, he entrusted his responsibility to the Order.<sup>39</sup> All the formal activities of the Order should have to be performed locally under the guidance of the elder monk who is capable of doing such activities. Even in the case of the admission of women into the Order, women were asked to obtain higher

---

<sup>39</sup> . See *Mahāvagga*, *Mahākkhandhaka*.

ordination from the monks.<sup>40</sup> Further, the Buddha did not want to exercise the power of safeguarding the Bhikkhuni Order though it was a newly established Order under rigid conditions. Eight heavy conditions (Aṭṭha-garudhamma) enforced upon the Bhikkhuni Order can be considered as a given permission by the Buddha to the Order of monks to look after the wellbeing of the former.

It can clearly be seen that the Buddha was able to arrange all the necessary requirements in his life time for the Order to remain as a well organised self-controlled institution. As the result of the way that the Buddha devolved his administrative power among the members of the order, even the local bodies of the order can exercise the full-pledged power to conduct their own activities without referring to any hierarchy.

In Addition to the cord of conduct which is meant to regulate the behavior of the members the Buddha introduced an institution by the name of *Uposatha-kamma* for the smooth functioning of the activities of the Order. *Uposatha Kamma* which should be conducted fortnightly with the participation of all the members of the each local body of the Order was not only a mere recitation of rules of the code of conduct, but also considered to be an authorized legal institution on which the power was vested to impose the punishments to the offenders according to the gravity of the rules violated by them. It is quite evidential that at the time of the Buddha *Uposatha-kamma* of the monks was a dynamic institution which ensured the purity and unity of the members of the Order. Not long before the passing away of the Buddha, A Brahmin called Gopaka Moggallāna raised a question in front of Ven. Ānanda as to how the Order can exists without the Master. The following was the answer given by Ven. Ānanda to that question of the Brahmin:

---

<sup>40</sup> . See *Cullavagga, Bhikkhunikkhandhaka*.

O Brahmin, the Exalted One has laid down *Sikkhāpada* and instituted the *Pātimokkha* for the use of the *Bhikkhus*. We are the *Bhikkhus* for whom they were laid down and all of us who live by a single village unit assemble ourselves together on the day of *Uposatha* and whosoever amongst us knows it, i. e. the *Pātimokkha* we request him to recite it. While it is being recited if a *bhikkhu* has an offence or a transgression of which he is guilty then we deal with him according to the Dhamma and injunctions. It is not the monks who punish us but the Dhamma which punishes us<sup>41</sup>

This clearly shows us how the institution of *Uposatha* was instrumental for the proper maintenance of monastic discipline. Another ritualistic institution introduced by the Buddha which should be annually conducted after the rainy retreat is known as *Pavāraṇa*. Here each monk has to make a request to the Saṅgha with whom he has spent the rains-retreat to declare his conduct as in the way that they have seen, heard or suspected to judge whether he is guilty of any transgression. This request should be made at the ritual of *Pavāraṇa* by each member of the monks who spend rains-retreat together for their self-correction. This ritual can be done only after taking appropriate disciplinary action against the member if he is found guilty of any offence<sup>42</sup>. This clearly shows that not only the ritual of *Pātimokkha* but also *Pavāraṇa* was introduced by the Buddha with double purposes namely purity and unity. Legal authority entrusted on the institution of *pavāraṇa* is further evident from the following statement appeared in the Vinaya:

---

<sup>41</sup> M. III. 10 (translated by Prof. Jotiya Dhirasekera in *Buddhist Monastic Discipline*, p. 173.)

<sup>42</sup> “*Yathā dhammaṃ kārāpetvā saṅghena pavārettabbaṃ*”, Vin. I, p.173.

“The monk who is charged with a *pārājikā* offence if he were to admit that he is guilty of it has to be punished and then the *Pavāraṇa* should be performed by the monks<sup>43</sup>”

Though both the institutions referred to above are entrusted to follow the legal procedure against the members of the Order who transgress the code of discipline, other matters pertaining to the Order which require the legal actions had been vested on other type of formal acts which should be performed according to the circumstances. Matters together with those arising from violation of the disciplinary rules which necessitate the legal prosecution (referred to as *adhikaraṇa*) are considered to be four kinds. They are as follows:

- Vivādādhikaraṇa*, disputes arising within the Order relating to the matters of Dhamma and Vinaya
- Anuvādādhikaraṇa*, accusations of fellow members
- Āpattādhikaraṇa*, transgressions of the Vinaya rules
- Kiccādhikaraṇa*, irregularities resulting from the failure of proper procedure in all monastic formal acts

Penalties and punishments which should be imposed against the members who become offenders under the disciplinary code should have to be decided in accordance with the gravity of the rules violated by them. All the rules amounting to 220 come under five categories with reference to their severity. They are *pārājika*, *saṅghādisesa*, *nissaggiya-pācittiya*, *pācittiya* and *pāṭidesanīya*. Punishments acknowledged for the violation of rules pertaining to the categories referred to above are respectively as follows: excommunication, Temporary suspension from the Order until the

---

<sup>43</sup> “So ce bhikkhave cūdito bhikkhu pārājikaṃ āpannoti paṭijānāti nāsetvā saṅghena pavāretabbam”.

offender fulfills all the requirements which are necessary for the complete purification, confession with forfeiture, confession and confession with verbally acknowledging the offence.

The Buddha has introduced some other five kinds of act of punishments in addition to those referred to above for certain shortcomings of the members of the Order which are not directly related to the code of discipline. Acts of punishment are as follows:

Tajjanīya kamma	- Act of Censure
Nissaya kamma	- Act of Subordination
Pabbājanīya kamma	- Act of Banishment
Paṭisārānīya kamma	- Act of Reconciliation
Ukkhepanīya kamma	- Act of Suspension <sup>44</sup>

Matters dealt with above mentioned acts of punishment can be regarded as the blameworthy characters of the members of the monastic community. Except the Paṭisārānīya kamma, others are recommended for the reprehensible features of the members which can be categorized as follows:

- A. i. Making strife, quarrels, disputes, idle talk and raising legal questions in the Order
- ii. Being ignorant, unaccomplished, bountiful of offences and heedless of injunction.
- iii. Keeping company of householders, unbecoming association of householders
- B. i. Falling away from moral habit
- ii. Falling away from good habit
- iii. Holding the wrong views falling away from right views

---

<sup>44</sup> See *Culla-vagga, Kammakkhandha*

- C. i. Dispraising the Buddha
- ii. Dispraising the Dhamma
- iii. Dispraising the Saṅgha.<sup>45</sup>

Reprehensible features of the behavior of the members of the Order which affect the life of the householders are subjected to the act of *Tajjanīya kamma*. Those features are enumerated as follows:

- A. i. Trying for non-profiting by the householders
- ii. Trying for non-benefiting by the householders
- iii. Trying for non-residence for the householders
- iv. Reviling and abusing householders
- v. Causing to break friendship of householders
- B. i. Speaking dispraise of the Buddha to householders
- ii. Speaking dispraise of the Dhamma to householders
- iii. Speaking dispraise of the Saṅgha to householders
- iv. Disparaging a householder with low thing
- v. Non-fulfilling the good promise made to a householders.<sup>46</sup>

The ways of solving the legal disputes arising from disciplinary actions within the monastic Order had also being formulated by the Buddha in order to correct the monastic indiscipline. The ways of the settlement of the legal disputes and conflicts referred to as *Adhikarana-samatha* are of seven kinds. They are 1. *Sammukhā-vinaya*: by a verdict in the presence of (the saṅgha, the parties, the Dhamma and the Vinaya), 2. *Sati-vinaya*: by a verdict of innocence. 3. *Amūlha-vinaya*: by a of past insanity, 4. *Paṭiññātakarana-vinaya*: by a verdict acting in accordance with acknowledgement

---

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid.

(by the accused), 5. *Yebhuyyasikā*: by the decision of the majority, 6. *Tassapāpeyyasikā*: by acting in accordance with the further misconducts of the accused and 7. *Tiṇavatthāraka*: by the covering up with grass (or covering over as with grass)<sup>47</sup>.

All the formal activities (*Saṅgha-kamma* or *Vinaya-kamma*) including rituals as well as disciplinary actions of the Order are valid only if they are done in a properly formed committee or assembly of the monks. According to the nature of the activity, members of such committees should have to be qualified with the necessary conditions as pointed out in the *Vinaya*. Assemblies where the formal activities can be performed in accordance with the matter in question are of fourfold. They are:

1. *Catuvaggika* - A committee which comprised of at least the quorum of four members is valid for all acts except *Upasampadā*, *Pavāraṇa* and *Abbhāna*.
2. *Pancavaggika* - A committee which comprised of at least the quorum of five members is valid for all acts except *Upasampadā* in the area where the monks abundantly available and *Abbhāna*.
3. *Dasavaggika* - A committee which consisted of at least the quorum of ten members is valid for all acts except *Abbhāna*.
4. *Vīsativaggika* or with additional monks (*atireka-vīsativaggika*) - A committee which consisted of at least the quorum of twenty members is valid for all formal acts.

The formal acts, according to the way of its performance, are considered as fourfold<sup>48</sup>:

---

<sup>47</sup> Vin. II, 73f.-88f.

<sup>48</sup> See. *Cullavagga*, *Samathakkhandhaka*.



1. *Ñatti-catuttha-kamma*: A formal act of the sangha in which a decision is proposed to the sangha in a motion and three announcements.
2. *Ñatti-dutiya-kamma*: A formal act of the sangha in which a decision is proposed to the sangha in a motion and one announcement.
3. *Ñatti-kamma*: A formal act of the sangha in which a decision is proposed to the sangha in a motion following a set wording.
4. *Apalokana-kamma*: A formal act of the sangha, in which a decision is proposed to the sangha in the announcer's own words.

It is quite evident from the Vinaya Piṭaka that the Buddha had made an enormous effort to make his monastic Order a self-sufficient, autonomous pure and united and stable organization which can work for the benefit of many for a long time.



## 《出曜經》研究 NOTES ON CHUYAO JING

蘇錦坤

### 摘要

本文探討《出曜經》是否純粹出自「依據梵本」翻譯，或是編輯自「譯講同施」的講說紀錄，還是另有其他「增刪內容」的現象。此處依次探討品名、攝頌、卷數、翻譯年代及偈頌數量等相關議題，並且指出此經有「重譯偈頌」、「承襲《法句經》偈頌」、「詮釋偈頌的體材不一致」、「誤譯」、「引用晚期偈頌」、「引用『阿毘曇毘婆沙』」與「出現菩薩、六度無極的用語」等等狀況。本文最後建議《出曜經》的偈頌為譯自梵本，但是釋文部分有插入解說的現象。

This article explores issues of *Chuyao jing* (《出曜經》, T212), such as titles of vargas, uddānas, quantity of fascicles (Juan 卷), the year of this translation accomplished and the total quantity of verses preserved in it as the ‘*Dhammapada*’ verses. Such an investigation is intended to tell if it is out of ‘simple’ translation, with extra ‘insertions’, or through compilation(s). Furthermore, it highlights characteristics shown in T212 such as duplicated verses, adopting passages directly from the *Faju jing* (《法句經》, T210), translation errors, adopting ‘later’ verses, adopting passage similar to *Abhidharma-vibhāsa-śāstra*\* (「阿毘曇毘婆沙」) and vocabulary equivalent to ‘bodhisattva’ and ‘six pāramitā’. By the end of this article, it is proposed as the conclusion that verses of the *Chuyao jing* was translated against Sanskrit script with certain messages interpolated among the original text probably by the translator(s).

關鍵詞: 1. 《出曜經》 2. 攝頌 3. 《法句經》 4. 竺佛念 5. 《法集要頌經》 6. 重複的偈頌

## 目錄

1. 前言
2. 品名與攝頌
3. 卷數與偈頌數量
4. 校勘舉例
  - 4.1 第一、第二首偈頌
  - 4.2 錯置的經文
  - 4.3 衍文、脫文與訛誤
  - 4.4 偈頌與釋文不一致
  - 4.5 抉擇異讀
    - 4.5.1 「猶如摩樓樹」
    - 4.5.2 「如擇取細新」
    - 4.5.3 「近者意得上」
    - 4.5.4 「比方世利」
5. 《出曜經》的重要性
  - 5.1 較為完整的漢譯《法句經》註釋版本
  - 5.2 與其他語言版本《法句經》交互校勘和詮釋
    - 5.2.1 「稱吉為梵志」
    - 5.2.2 「斷魔華敷」
    - 5.2.3 「伊寧彌泥」與「摩屑妬屑」
  - 5.3 保留部派傳承的「異說」
    - 5.3.1 七佛集說戒時的說偈
    - 5.3.2 教誡羅云的「次第」
    - 5.3.3 「智」與「慧」的解說
6. 《出曜經》文中的疑點
  - 6.1 《出曜經》與《法句經》的重譯偈頌

- 6.2 《出曜經》引用《法句經》的譯文
- 6.3 《出曜經》釋文引述的晚期偈頌
- 6.4 《出曜經》釋文引用「阿毘曇毘婆沙」
- 6.5 《出曜經》疑似「誤譯」的譯文
  - 6.5.1 「此二俱不別」與「四雙八輩十二賢士」
  - 6.5.2 「不逸摩竭人」
  - 6.5.3 「當於十品處」
  - 6.5.4 「無取無與」
  - 6.5.5 「雖值更樂跡」
- 6.6 《出曜經》中「菩薩」與「六度無極」的譯語
- 7. 《出曜經》是否依據文本翻譯？
- 8. 結語
- 9. 謝詞

## 1. 前言

依據古代經錄，《出曜經》又稱《出曜論》，<sup>1</sup>僧叡〈《出曜經》序〉敘述：「(僧伽跋)澄執梵本，佛念宣譯，道嶷筆受」，<sup>2</sup>自古以來，對此一傳譯紀錄並無爭議。

---

<sup>1</sup> 《出三藏記集》卷2：「《出曜經》十九卷」(CBETA, T55, no. 2145, p. 10, b27)。隋朝法經《眾經目錄》卷5：「《出曜論》十九卷(前秦世竺佛念譯)」(CBETA, T55, no. 2146, p. 142, b3)。《開元釋教錄》卷4：「《出曜經》二十卷(亦云《出曜論》，或十九卷，符秦建元十九年出，見『二秦錄』、《高僧傳》，僧祐、寶唱等錄。)」(CBETA, T55, no. 2154, p. 512, a8)。《開元釋教錄》所記「建元十九年出」，應依〈《出曜經》序〉作皇初六年，詳細討論請見下文。

<sup>2</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 609, c9-10)，《出三藏記集》僅稱《出曜經》，未稱《出曜論》，亦未收此篇〈《出曜經》序〉。

近年來，先有平岡聰 Satoshi Hiraoka 的論文提出質疑，認為《出曜經》的譯文出現疑偽的內容；<sup>3</sup>接著有那體慧的論文〈重估竺佛念的《十住斷結經》(T309)：翻譯或是偽造？〉，從《十住斷結經》的論證引申，認為竺佛念可能在《出曜經》也有作偽的嫌疑。<sup>4</sup>這兩位學者的質疑在筆者師友之間引起廣泛的討論，也各有不同程度的正、反意見。

苻秦、姚秦時代的竺佛念參贊了許多經、律、論的翻譯。在四阿含方面，他參與《增一阿含經》、《中阿含經》、《長阿含經》的翻譯，《出三藏記集·佛念法師傳》寫道：「二含光顯，念之力也」，<sup>5</sup>僧肇〈《長阿含經》序〉也記載「涼州沙門佛念為譯」；<sup>6</sup>在律典方面，他與鳩摩羅佛提翻譯了說一切有部律《鼻奈耶》、與佛陀耶舍翻譯了法藏部律《四分律》；<sup>7</sup>在論典方面，他與僧伽提婆翻譯阿毘達磨傳統的《阿毘曇八犍度論》，<sup>8</sup>與僧伽跋澄翻譯了註釋書傳統的《出曜經》與《四阿含暮抄

<sup>3</sup> 平岡聰，(2007)，〈『出曜經』の成立に関する問題〉，關於此文的相關討論，留待本文後半部探討。

<sup>4</sup> Nattier, Jan, (2010), 'Re-Evaluating Zhu-Fonian's Shizhu duanjie jing (T309): Translation or Forgery?'

<sup>5</sup> 《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 111, b20-21)，筆者認為「二含」意指「增一阿含」與「中阿含」。

<sup>6</sup> 《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 111, b20-21 & p. 63, c16)。值得注意的是，即使此處收錄僧肇〈《長阿含經》序〉，在竺佛念「本傳」裡並未談及竺佛念參與《長阿含經》的翻譯。筆者推論，《出三藏記集·佛念法師傳》可能從他處抄入，而未顧及影響重大的《長阿含經》的翻譯。

<sup>7</sup> 《鼻奈耶》(CBETA, T24, no. 1464, p. 851, a15-21)，關於《四分律》，參考《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 63, c13)。

<sup>8</sup> 竺佛念翻譯的《阿毘曇八犍度論》與玄奘翻譯的《阿毘達磨發智論》是迦旃延尼子《發智論》(Jñāna-prasthāna) 的同本異譯。

解》，<sup>9</sup>以及「集經類」的《僧伽羅刹集經》<sup>10</sup>和《婆須蜜集》<sup>11</sup>；《出三藏記集》還紀錄他也翻譯了如《摩訶般若鈔經》等數部大乘經典。<sup>12</sup>

整體而言，除了未有紀錄提到他參加鳩摩羅什的譯場之外，竺佛念至少參與六位外國譯師的譯場；他的翻譯涵蓋經、律、論三藏，而且都是「核心」的重要經卷，絕大多數是梵本佚失而僅存於漢譯的版本，由此可見他對初期漢傳佛教譯經的巨大貢獻。即使如《阿毘曇八犍度論》有玄奘法師同本異譯的《阿毘達磨發智論》存世，<sup>13</sup>竺佛念的譯本仍然十分重要而不可忽視。鳩摩羅什西元401年抵達長安，西元413年去世，<sup>14</sup>竺佛念與他為同在長

<sup>9</sup> 《出三藏記集》(CBETA, T49, no. 2034, p. 77, a12)。《四阿含暮抄解》(CBETA, T25, no. 1505, p. 1, a3)。

<sup>10</sup> 《出三藏記集》卷2：「《僧伽羅刹集經》三卷(秦建元二十年十一月三十日出)」(CBETA, T55, no. 2145, p. 10, b8)。

<sup>11</sup> 這部「集經」在各版大藏經稱作《尊婆須蜜菩薩所集論》，「佛念譯傳，跋澄、難陀、禰婆三人執梵本，慧嵩筆受。」(CBETA, T28, no. 1549, p. 721, a27-28)。《出三藏記集》卷2：「《婆須蜜集》十卷(建元二十年三月十五日出至七月十三日訖)」(CBETA, T55, no. 2145, p. 10, b7)。

<sup>12</sup> 《出三藏記集》：「《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄》五卷(一名《長安品經》，或云《摩訶般若波羅蜜經》，偽秦符堅建元十八年出)」(CBETA, T55, no. 2145, p. 10, b1-2)；「念續出《菩薩瓔珞》、《十住斷結》及《出曜》、《胎經》、《中陰經》。」(CBETA, T55, no. 2145, p. 111, b22-23)。

<sup>13</sup> 《阿毘曇八犍度論》(CBETA, T26, no. 1543, p. 771, b18)，《阿毘達磨發智論》(CBETA, T26, no. 1544, p. 918, a6)。

<sup>14</sup> 《出三藏記集》卷14：「弘始三年…十二月二十日，什至長安。」(CBETA, T55, no. 2145, p. 101, b11-13)。《高僧傳》卷2：「弘始十一年八月二十日，卒于長安」(CBETA, T50, no. 2059, p. 333, a3-4)。鳩摩羅什卒年尚有些爭議，例如《歷代三寶記》的說法：「義熙四年，羅什卒於逍遙園」(CBETA, T49, no. 2034, p. 40, a19)，弘始十一年為西元409年，義熙四年為西元408年。此處依陳垣《釋氏疑年錄》4頁及僧肇〈鳩摩羅什法師誄〉(《廣弘明集》卷23)：「癸丑之年，年七十，四月十三日薨于大寺」(CBETA, T52, no. 2103, p. 264, c18-19)。

安的譯師。即使如此，僧祐仍然稱竺佛念為「於符、姚二代為譯人之宗，自世高、支謙以後莫踰於念，關中僧眾咸共嘉焉」。<sup>15</sup>僧祐對竺佛念可以說是推崇備至。

不過，在鳩摩羅什師徒的光芒之下，他的貢獻似乎被近人忽略了。例如，梁啟超列漢地佛典翻譯可分為三期，第二期的代表人物為「鳩摩羅什」，<sup>16</sup>雖提及竺佛念，行文未超過三行。湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》以〈第十章、鳩摩羅什及其門下〉整整63頁的篇幅介紹其師徒，而曇摩難提、僧伽提婆、竺佛念等人在此一佛教史專書居然不占任何章節。<sup>17</sup>又如近人黃仁瑄《唐五代佛典音義研究》將中國從東漢到北宋歷時一千多年的譯經分為「後漢～三國」、「東晉～隋」、「隋唐～宋」三期，<sup>18</sup>而「東晉～隋」的譯師居然只列舉鳩摩羅什與彥琮，而不提竺佛念！只有僧祐《出三藏記集》合理地比並鳩摩羅什與竺佛念在譯經史上的地位，在此之後，他對初期漢譯佛典的貢獻被低估了。請參考〈表1〉。

<sup>15</sup> 《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 111, b23-24)，嚴謹來說，「符」字應作「苻」字。

<sup>16</sup> 梁啟超，(1978)，174-175頁：「譯界有名之元勳，後有元奘，前則鳩摩羅什。奘師卷帙雖富於什，而什公範圍則廣於奘。」。

<sup>17</sup> 湯用彤，(1976)。

<sup>18</sup> 黃仁瑄，(2011)，238-239頁。筆者認為這一敘述並不理想，首先，從安世高譯經（筆者略估為西元150年）到北宋譯師法護去世（西元1058年，隔年，遼即刊行《契丹大藏經》），總共才九百年，不是所謂的「一千多年」；其次，照此分期，則會誤認為西晉（西元265-372年）無重要的譯經活動；最後，隋代譯經不宜並列兩期。



&lt;表1&gt; 竺佛念重要譯經年表

經律論名稱	譯者	翻譯年代	西元紀年	資料來源
《四阿鈴暮抄解》	鳩摩羅佛提、竺佛念	建元18年	382	《四阿鈴暮抄解》(CBETA, T25, no. 1505, p. 1, a3-24)
《摩訶般若鈔經》	曇摩婢、竺佛念	建元18年	382	《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 10, b1-2)
《阿毘曇八犍度論》	僧伽提婆、竺佛念	建元19年	383	《阿毘曇八犍度論》CBETA, (T26, no. 1543, p. 771, a22-24)
《鼻奈耶》	鳩摩羅佛提、竺佛念	建元20年	384	《鼻奈耶》(CBETA, T24, no. 1464, p. 851, a15-21)
《中阿含》	曇摩難提、竺佛念	建元20年	384	《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 10, b23)
《僧伽羅剎所集經》	僧伽跋澄、竺佛念	建元20年	384	〈《僧伽羅剎所集經》序〉(CBETA, T04, no. 194, p. 115, c2-6)
《增一阿含》	曇摩難提、竺佛念	建元21年	385	《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 64, b11)
《阿育王息壤目因緣經》	曇摩難提、竺佛念	建初6年	391	《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 10, c4)
《出曜經》	僧伽跋澄、竺佛念	皇初6年	399	《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 609, c5-10)
《四分律》	佛陀耶舍、竺佛念	弘始12年	410	《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 63, c13)
《長阿含》	佛陀耶舍、竺佛念	弘始15年	413	《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 63, c15)

《出曜經》的研究一方面對漢譯《法句經》與其他語言版本《法句經》的譜系研究有重大意義，另一方面也在上述對《出曜經》的指控具答辯的關鍵地位。

本文將依序對《出曜經》作下列議題的探討，以此為基礎來審視平岡聰與那體慧對竺佛念譯經可信度的指控：

1. 糾正錯置篇章：《出曜經》譯出已一千六百多年，其間篇章誤置乏人聞問，與安世高譯《七處三觀經》的錯簡有相同的境遇。<sup>19</sup>

2. 申明體例：釐清《出曜經》的體裁，並藉此確立《法句經》、《出曜經》與《法集要頌經》的偈頌數量。

3. 指出重出偈頌：標識《法句經》、《出曜經》與《法集要頌經》之間的重出偈頌，以探討此三經翻譯歷程的一些問題。

4. 校勘訂正：今本《出曜經》或者在「品名」有訛誤、脫落，或者在經文有脫落誤置的現象，文字抄寫也有多處錯謬，或則甚至有「誤譯」的現象，有待進一步校勘訂正。

論列校勘文證與結論的文章總是無可避免地瑣碎而無趣，為了讓本文不致過於枯燥冗長，筆者將《出曜經》的校勘結果列於〈《出曜經》的校勘與標點〉，網址：<http://yifertw212.blogspot.tw/>。因CBETA網址已保存《大正藏》全文，此一網址不再以「底本原文加註校勘意見」的方式呈現，而是直接在正文顯示建議用字，再附加「校勘註記」。此一方式用來顯示「訂正的錯置經文」比較方便，而且，在某種意義上，也抉擇了不同版本之間的異讀。

<sup>19</sup> 《七處三觀經》的錯簡，請參考蘇錦坤，(2012a, b)。

另外，本文也涉及不少諸本《法句經》之間對應偈頌的判讀，請參考〈Correspondence Tables of Chinese Verses among T210, T212 and T213 (《法句經》、《出曜經》與《法集要頌經》偈頌對照表)〉，網址：<http://yifertwtw.blogspot.tw/>。

本文經常提及「宋、元、明藏」、「元、明藏」或「明藏」，以單引號(「」)表示，此類稱謂指「引用《大正藏》頁底註」的「校勘註記」，筆者並未親自去檢閱《思溪藏》(《大正藏》「校勘註記」所指的「宋藏」)、《普寧藏》(《大正藏》「校勘註記」所指的「元藏」)或《徑山藏》(《大正藏》「校勘註記」所指的「明藏」，或稱「嘉興藏」)。

本文指稱的「T210《法句經》」係指維祇難翻譯的《法句經》，<sup>20</sup>「犍陀羅《法句經》」係指 Brough 訂正的《法句經》，<sup>21</sup>「梵文《法句經》」係指 Bernhard 編訂的《法句經》，<sup>22</sup>「波特那《法句經》」係指 Cone 編訂的《法句經》。<sup>23</sup>

<sup>20</sup> 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 559, a7)。

<sup>21</sup> Brough (1962, 2001).

<sup>22</sup> Bernhard (1965). 也可參考網址：<http://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=71>。承蒙審稿老師之一，指出此書名為 Udānavarga (Udāna 優陀那 - varga 篇)，應被視為兩種體材 (Dharmapada/Dhammapada 與 Udānavarga)。

實際上，各種以梵文抄錄的各種「《法句經》文獻」都可稱為梵文《法句經》(殘卷或抄本)；本文在此不細論其異同，僅以稱引方便而稱 Bernhard 所編輯的此書為「梵文《法句經》」。關於「udāna優陀那」與「uddāna攝頌」的區別，請參考蘇錦坤 (2008)，14-20頁。

<sup>23</sup> Cone (1989).

## 2. 品名與攝頌

根據《阿毘達磨大毘婆沙論》，大德法救編纂的《法句經》是以〈無常品〉為首，而以〈梵志品〉為最後一品。<sup>24</sup>當今存世的佛教文獻有T212《出曜經》、T213《法集要頌經》和梵文《法句經》(Udānavarga)符合此一敘述。<sup>25</sup>其他版本的《法句經》的首尾品名與此不符；例如，T210《法句經》、T211《法句譬喻經》起自〈無常品〉，而終於〈吉祥品〉；巴利《法句經》以〈雙品 Yamaka vaggo〉為首，最後一品為〈婆羅門品 Brāhmaṇa vaggo (梵志品)〉；波特那《法句經》起自〈雙品 Jama vaggo〉，而終於〈蛇品 Uraga vaggo〉；犍陀羅《法句經》則以〈婆羅門品 Brāhmaṇa vaggo〉為第一品。<sup>26</sup>

僧叡〈出曜經序〉提到：

《出曜經》者，婆須密舅法救菩薩之所撰也，集比一千章，立為三十三品，名曰法句，錄其本起，繫而為釋，名曰出曜。<sup>27</sup>

<sup>24</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》：「佛去世後，大德法救展轉得聞，隨順纂集，制立品名。謂集無常頌立為〈無常品〉，乃至集梵志頌立為〈梵志品〉。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 1, b18-20)。《阿毘曇毘婆沙論》卷1：「如《法句經》，世尊於處處方邑為眾生故種種演說。尊者達摩多羅於佛滅後種種說中，無常義者立〈無常品〉，乃至梵志義者立〈梵志品〉。」(CBETA, T28, no. 1546, p. 1, c21-24)。《鞞婆沙論》卷1：「彼尊者曇摩多羅於過去佛法中，願智觀一向略，若說無常偈立〈無常品〉，至說梵志(偈)立〈梵志品〉。」(CBETA, T28, no. 1547, p. 416, b18-20)。《大智度論》提到相同的篇章結構，但是未聲稱與尊者法救的關係。《大智度論》卷33〈1序品〉：「又如佛涅槃後，諸弟子抄集要偈，諸無常偈等作〈無常品〉，乃至婆羅門偈等作〈婆羅門品〉，亦名《優陀那》。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 307, b1-3)。

<sup>25</sup> Bernhard (1965).

<sup>26</sup> *Dhammapada*, (1994, 1995). Brough (1962), *The Gāndhārī Dharmapada* 書中依據出土的《法句經》抄本殘卷推論，原抄本應有26品，最後四品的品名未知。

<sup>27</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 609, b27-29)。

今本《大正藏·出曜經》卻為「三十四品」。印順法師指出：

〈出曜經序〉說：「集比一千章，立為三十三品」。一千章，當然是大數。明說「三十三品」，而現存經本作三四品；與同類譯本《法集要頌經》相對比，可見是將（四）〈不放逸品〉，誤分為「不放逸」、「放逸」二品了。這應是一品，才符合三三品的舊說。<sup>28</sup>

《大正藏·出曜經》第六品〈念品〉處，校勘註記標明「宋、元、明版藏經」的異讀作「念品第五」，檢閱《趙城金藏》與《磧砂藏》均作「念品第五」。《趙城金藏》與《磧砂藏》的《出曜經》在此品之後，各品編號依次與《大正藏·出曜經》的品號少一數，最後為〈梵志品第三十三〉，也支持印順法師此一推論。

如將《出曜經》的第四品〈無放逸品〉與第五品〈放逸品〉視為一品，除了少數的幾品之外，《出曜經》、《法集要頌經》與梵文《法句經》的品名幾乎完全相同。例如第一品，《法集要頌經》為〈有為品〉，《出曜經》為〈無常品〉；從《法集要頌經》第一首攝頌「無常(1) 及欲(2) 貪(3)，放逸(4) 與愛樂(5)，戒(6) 善行(7) 語言(8)，業(9) 信(10) 為第十」來判斷，<sup>29</sup>《法集要頌經》第一品的品名也有可能譯作〈無常品〉。第三品，《法集要頌經》為〈食品〉，《出曜經》為〈愛品〉，可以視為「kāma」一字的不同漢譯。

<sup>28</sup> 印順法師，(1971)，814頁。

<sup>29</sup> 《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 782, b28-29)。

《出曜經》第六品〈念品〉與《法集要頌經》第五品〈愛樂品〉品名雖然不同，實際上，將此兩品的第一、第二頌並列為〈表2〉比較，可以推論《出曜經》譯文為「念」的地方，《法集要頌經》翻譯為「愛」或「愛樂」，也就是說，在「源頭文本」〈念品〉有可能即是〈愛樂品〉，只是竺佛念和天息災各自的翻譯用詞有差異而已。<sup>30</sup>

〈表2〉《出曜經》第六品〈念品〉與《法集要頌經》第五品〈愛樂品〉偈頌比較

品名	第一頌	第二頌
《出曜經》〈念品〉 <sup>31</sup>	念喜生憂，念喜生畏， 無所念喜，何憂何畏？	夫人懷愁憂，世苦無數端， 斯由念恩愛，無念則無畏。
《法集要頌經》〈愛樂品〉 <sup>32</sup>	愛處生憂愁，愛處生怖畏， 若無所愛樂，何愁何怖畏？	由愛生憂愁，由愛生怖畏， 若遠離念愛，遂捨狂亂終。

同時，也可以從《出曜經》、《法集要頌經》的對應偈頌看出，《出曜經》的〈念品〉與《法集要頌經》的〈愛樂品〉不管是偈頌次序還是內容都完全吻合。所以應該可以確認，此兩品所根據的文本如果不是完全相同，至少是極度相似。<sup>33</sup>

<sup>30</sup> 朱慶之，(1992)，頁200頁：「念，新義：愛，憐」，本文此處從另一個角度作為此一「新義」的佐證。不過，筆者不贊同該書此處「『念』的上述新義並源於『愛念』的組合」的主張。

<sup>31</sup> 《出曜經》此表第一頌 (CBETA, T04, no. 212, p. 649, c6-7)，第二頌 (CBETA, T04, no. 212, p. 650, c1-2)。

<sup>32</sup> 《法集要頌經》此表第一頌 (CBETA, T04, no. 213, p. 779, c23-25)，第二頌 (CBETA, T04, no. 213, p. 779, c25-26)。

<sup>33</sup> 《法集要頌經》對應偈頌的內容，請參考網址：(<http://yifertwtw.blogspot.tw/2012/11/t213-chapter-5-t04779c5.html>)。

《出曜經》〈9誹謗品〉第11頌：「善說賢聖教，法說如法二，念說如念三，諦說如諦四。」<sup>34</sup>對應偈頌為《法集要頌經》〈8語言品〉：「善說賢聖教，法說如法二，念說如念三，諦說如諦四。」<sup>35</sup>與T210《法句經》〈38道利品〉：「美說正為上，法說為第二，愛說可彼三，誠說不欺四。」<sup>36</sup>《出曜經》與《法集要頌經》譯為「念說」的第三句，T210《法句經》譯作「愛說」。從〈表3〉可以得到如此的推論：「在《出曜經》偈頌譯為『念』字，而《法句經》或《法集要頌經》譯為『愛』字的用語，很有可能對應到『piya』（巴利）或『priya』（梵語）」。<sup>37</sup>

梵文《法句經》對應偈頌為 8:Vācavarga (言語品)第11頌。<sup>38</sup>

〈表3〉《出曜經》〈9誹謗品〉第11頌的對應偈頌

出處	第一、二句	第三、四句
出曜經	善說賢聖教，法說如法二	念說如念三，諦說如諦四
法集要頌經	善說賢聖教，法說如法二	念說如念三，諦說如諦四
法句經	美說正為上，法說為第二	愛說可彼三，誠說不欺四

<sup>34</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 667, a5-6)。

<sup>35</sup> 《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 781, b28-29)。

<sup>36</sup> 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 574, c14-15)。

<sup>37</sup> 《漢語大字典》，2274頁右欄，「念」字的第四個詞義為：「憐憫，憐愛。張相《詩詞曲語辭匯釋》卷五：『念，猶憐也，愛也。』」不過，《漢語大字典》此處所舉的確切例句為韓愈(768-824)《殿中少監馬君墓誌》：「肌肉玉雪可念，殿中君也。」此一用例比《出曜經》晚了約400年。

<sup>38</sup> Bernhard (1965), 166頁，也可以參考Oslo大學網址：<http://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&vid=71&mid=208493>。

梵文《法句經》	subhāṣitaṃ hy uttamaṃ āhur āryā, dharmaṃ vaden nādhamaṃ tad dviṭṭiyam,	priyaṃ vaden nāpriyaṃ tat tṛṭṭiyam, satyaṃ vaden nāsatyaṃ tac catuttham.
SN 8.5, Snp 450 (註1)	Subhāṣitaṃ uttamamāhu santo, Dhammaṃ bhaṇe nādhamaṃ taṃ dutiyaṃ.	Piyaṃ bhaṇe nāpriyaṃ taṃ tatiyaṃ, Saccaṃ bhaṇe nālikaṃ taṃ catuttham.
《雜阿含 1218經》	賢聖善說法，是則為最上。 法說不異言，是則為第四。	愛說非不愛，是則為第二。 諦說非虛妄，是則第三說。
《別譯雜阿 含253經》	善說最為上，仙聖之所說， 說法不非法，是名為第四。	愛語非麤語，是名為第二。 實語非妄語，是名為第三。

(註1：巴利《經集》「450頌」，在CDS版編號作「452頌」。)

漢譯《法集要頌經》有四首攝頌，涵蓋全部33品的品名，<sup>39</sup>《出曜經》則僅留下兩首攝頌。《大正藏·出曜經》卷12最後一頁的「頁底註」敘述：「『無常欲愛，無於逸念，戒善學口，行信本』四言句，【宋】【元】【明】」。<sup>40</sup>筆者無緣翻閱《大正藏》對校本所謂「宋、元、明藏」的宋《思溪藏》、元《普寧藏》、明《徑山藏》，但是《磧砂藏》第8卷〈信品第十一〉於卷末用小字標作「信品第十一竟」，後接此首偈頌，最後才是「隨卷音義」。<sup>41</sup>

<sup>39</sup> 《法集要頌經》「無常(1)及欲(2)貪(3)，放逸(4)與愛樂(5)，戒(6)善行(7)語言(8)，業(9)信(10)為第十。」(CBETA, T04, no. 213, p. 782, b28-29)。「沙門(11)及正道(12)，利養(13)怨(14)憶念(15)，清淨(16)水(17)兼華(18)，馬(19)志(20)為第十。」(CBETA, T04, no. 213, p. 787, b19-20)。「如來(21)與多聞(22)，己身(23)廣(24)善友(25)，圓寂(26)觀(27)罪障(28)，相應(29)樂(30)第十。」(CBETA, T04, no. 213, p. 795, b3-4)。「護心(31)及苾芻(32)，梵志品(33)在末，依次品而說，具足三十三。」(CBETA, T04, no. 213, p. 799, c2-3)。

<sup>40</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 678, a9)。

<sup>41</sup> 《磧砂大藏經》第27冊，679頁下欄1-4行。



《磧砂藏·出曜經》第一首攝頌：「無常(1)欲(2)愛(3)，無放逸(4)念(5)，戒(6)善學(7)口(8)，行(9)信(10)為十一。」<sup>42</sup>

自〈念品〉起，《大正藏·出曜經》同一品的品次比《磧砂藏》多一號。從本攝頌「四字句」的特徵，可以推論此攝頌的最後一句應該也是四字：「行(9)信(10)為十」。以《磧砂藏·出曜經》的品名與品次來檢驗，也只好到〈10信品〉，而不可能是《大正藏·出曜經》的編次〈11信品〉；同時，《磧砂藏·出曜經》的〈信品〉的第一行標示為「出曜經信品第十」，可見卷末雕版工匠附加的小字「信品第十一竟」，「一」字是冗字。

回頭來審視《大正藏·出曜經》頁底註提到的攝頌：「無常欲愛，無於逸念，戒善學口，行信本」，第二句的「於」字，顯然是抄錄「放」字所造成的訛誤；第四句「行信本」顯然是在「行信」之後漏掉了一個「為」字，而「本」字應該是「十」字。依據攝頌，很有可能《大正藏·出曜經》第9品「誹謗品」，很可能初譯時是稱作「口品」；而且《大正藏》與《磧砂藏》的〈學品〉應該是作「善學品」或甚至是與梵文《法句經》品名相同的「善行品」。

《法集要頌經》的第二首攝頌是「沙門(11)及正道(12)，利養(13)怨(14)憶念(15)，清淨(16)水(17)兼華(18)，馬(19)志(20)為第十」，<sup>43</sup>《出曜經》的攝頌是「沙門(12)及道(13)，行

<sup>42</sup> 「無常欲愛，無放逸念，戒善學口，行信為十一」，此為前十品的「攝頌」，末句「行信為十一」似應作「行信為十」，「一」為冗字。「宋、元、明藏」的末句作「行信本」，疑抄錄有誤；此處似應依《磧砂藏》作「行信為十」。

<sup>43</sup> 《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 787, b19-20)。

(14?) 斯(15?) 愛念(16)，新(17?) 水(18) 華香(19)，馬(20) 恚(21) 為十」，<sup>44</sup>《出曜經》此首攝頌中的「行」有可能是「利」的訛寫而代表第14品；攝頌在相當於第17品〈雜品〉的「新」字，應如《磧砂藏》作「雜」字。<sup>45</sup>

如果擱置這些猜測，此首攝頌並未包含14, 15, 17三品；攝頌在第16品〈惟念品〉的對應位置上出現「愛念」兩字，此品與《法集要頌經》的〈憶念品〉相當，兩個品名都與「愛念」意義上略有差距。請參考〈表4〉。

〈表4〉第二首攝頌對照表(各品的數字代表品次。梵文《法句經》品名的漢譯為筆者所譯)

《出曜經》攝頌	《法集要頌經》攝頌	梵文《法句經》品名
沙門(11)	沙門(11)	<u>11: Śramaṇavarga</u> (沙門品)
道(12)	正道(12)	<u>12: Mārgavarga</u> (道品)
行(13?)	利養(13)	<u>13: Satkāravarga</u> (利養品)
斯(14?)	怨(14)	<u>14: Drohavarga</u> (瞋恨品)
愛念(15)	憶念(15)	<u>15: Smṛtivarga</u> (念品)
新(雜? 16)	清淨(16)	<u>16: Prakīṇakavarga</u> (雜品)
水(17)	水(17)	<u>17: Udakavarga</u> (水品)
華香(18)	華(18)	<u>18: Puṣpavarga</u> (花品)
馬(19)	馬(19)	<u>19: Aśvavarga</u> (馬品)
恚(20)	恚(20)	<u>20: Krodhavarga</u> (忿怒品)

<sup>44</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 716, b13-14)。

<sup>45</sup> 《磧砂大藏經》第27冊，716頁中欄19行。

《出曜經》有兩品的品名類似或完全相同。例如，〈6念品〉與〈16惟念品〉從漢譯讀不出兩者的差別，前者應該是相當於「piya」(巴利)或「priya」(梵語)的「愛、愛樂」，後者應該是相當於「sati」(巴利)或「smṛti」(梵語)的「念」。〈12沙門品〉與〈33沙門品〉譯名完全相同，但是《法集要頌經》的對應章節前者譯為「沙門品」，後者譯為「苾芻品」，與梵文《法句經》的品名對照，顯然《法集要頌經》譯得比較合適。〈15忿怒品〉與〈21恚品〉意義近似，前者相當於「dosa」(巴利)或「droha」(梵語)的「瞋恨、瞋怒」，後者應該是相當於「kodha」(巴利)或「krodha」(梵語)的「憤怒、恚」。〈2欲品〉與〈3愛品〉近似，前者應該是相當於「kāma」(巴利)或「kāma」(梵語)的「欲、欲樂」，後者應該是相當於「taṇhā」(巴利)或「trṣṇā」(梵語)的「貪欲、渴愛」。也就是說，《出曜經》各篇品名均不相同。

總結本節的結論如下：

1. 梵文《法句經》、《法集要頌經》與《出曜經》在品名和品次都相當近似，有些品甚至連偈頌次序與偈頌數量也相同。

2. 《高麗藏·出曜經》與《大正藏·出曜經》誤將〈4無放逸品〉分為〈4無放逸品〉與〈5放逸品〉兩品，《磧砂藏·出曜經》、《趙城金藏·出曜經》與「宋、元、明藏」都無此安排，所以自〈念品〉以下，各品序號都比《高麗藏》與《大正藏》少一數。

3. 《法集要頌經》各品「品名」與《出曜經》雖然近似，但是仍有一些差異；例如對應於《出曜經》〈6念品〉的是〈5愛樂品〉，對應《出曜經》〈8學品〉的是〈7善行品〉，對應於《出曜經》〈17雜品〉的是〈16清淨品〉，對應於《出曜經》〈30雙要品〉的是〈29相應品〉。顯示《法集要頌經》在翻譯品名時，並未因襲前者。

4.《出曜經》的〈12沙門品〉，對應的是《法集要頌經》的〈11沙門品〉與梵文《法句經》的11: Śramaṇavarga (沙門品)；〈33沙門品〉，對應的是《法集要頌經》的〈32苾芻品〉與梵文《法句經》的32: Bhikṣuvarga (比丘品)。《出曜經》雖將兩品都譯作〈沙門品〉，其實在對應的《法集要頌經》與梵文《法句經》是不同的兩品。

5.「宋、元、明藏」與《磧砂藏》的《出曜經》保留兩首攝頌，涵蓋第一到第二十品。

6.依據《出曜經》攝頌，〈8學品〉可能作〈善學品〉，而與梵文《法句經》、《法集要頌經》的〈善行品〉相當，《出曜經》此處12首偈頌的內容只是涉及「善行、惡行、身口意行」，稱為「善行品」比「善學品」合適，所以此處「善學品」有可能是「善行品」的訛寫。

### 3. 卷數與偈頌數目

前田惠學《原始佛教聖典之成立史研究》書中提到：

《出曜經》，屬賓僧伽跋澄 Saṃghabhūti 執梵本，姚秦竺佛念譯出，西元三九九年譯。全部三〇卷，約九三〇偈。<sup>46</sup>

對於這段敘述，筆者依次對「卷數」、「翻譯年代」與「偈頌總數」提出補充資料或不同的意見。

《出曜經》，古代經錄或作《出曜論》。現存各版大藏經所收錄的《出曜經》，《崇寧藏》、《磧砂藏》、《普寧藏》、《洪武南

<sup>46</sup> 前田惠學，(1964)，708頁。

藏》、《永樂北藏》、《乾隆藏》為二十卷，《趙城金藏》、《高麗藏》、《大正藏》為三十卷。以古代經錄來看，《出三藏記集》、《歷代三寶紀》、《法經錄》<sup>47</sup>、《仁壽錄》<sup>48</sup>、《大唐內典錄》<sup>49</sup>、《大周刊定眾經目錄》<sup>50</sup>作「十九卷」，《靜泰錄》<sup>51</sup>作「二十卷」。

《開元釋教錄》與《貞元新定釋教目錄》的記載則為「二十卷」或「十九卷」：

《出曜經》二十卷(亦云《出曜論》，或十九卷，符秦建元十九年出。見《二秦錄》、《高僧傳》、僧祐、寶唱等錄。)<sup>52</sup>

《一切經音義》雖然紀錄為：「《出曜經》二十五卷」，<sup>53</sup>但是，實際上只標識到第十九卷的「音義」，而此卷只含「梁棧、搦箭、泓然、謾誕」四則「音義」，<sup>54</sup>檢校今本《大正藏》為三十卷本《出曜經》，「梁棧」與「搦箭」出現在卷28〈32心意

<sup>47</sup> 《眾經目錄》卷5：「《出曜論》十九卷。」(CBETA, T55, no. 2146, p. 142, b3)。

<sup>48</sup> 《眾經目錄》卷1：「《出曜論》十九卷。」(CBETA, T55, no. 2147, p. 155, c22)。

<sup>49</sup> 《大唐內典錄》卷3：「《出曜經》一十九卷(建元十年出，見二《秦錄》及《高僧傳》、《寶唱錄》。或云『論』。)」(CBETA, T55, no. 2149, p. 252, a7)。

<sup>50</sup> 《大周刊定眾經目錄》卷9：「《出曜經》一部，十九卷」(CBETA, T55, no. 2153, p. 425, a19)。

<sup>51</sup> 《眾經目錄》卷1：「《出曜論》二十卷。」(CBETA, T55, no. 2148, p. 188, b18)。

<sup>52</sup> 《開元釋教錄》(CBETA, T55, no. 2154, p. 512, a8)。《貞元新定釋教目錄》(CBETA, T55, no. 2157, p. 808, c14)，此處《貞元新定釋教目錄》很有可能是照《開元釋教錄》的行文重抄一遍。

<sup>53</sup> 《一切經音義》卷74：「出曜經二十五卷」(CBETA, T54, no. 2128, p. 784, c15)。

<sup>54</sup> 《一切經音義》(CBETA, T04, no. 212, p. 766, a8)。

品) ,<sup>55</sup>「泓然」與「謾誕」位於卷29〈33沙門品〉(「謾誕」,《大正藏》經文作「慢誕」),<sup>56</sup>《出曜經》最後一品為〈34梵志品〉,依據《一切經音義》的此處紀錄,第十九卷已經包含了〈33沙門品〉,最後一品〈34梵志品〉很可能只是「第二十卷」,應該不可能延伸到「第二十五卷」,顯而易見地,《一切經音義》所記載的「《出曜經》二十五卷」,「五」字很有可能是「誤衍」了。

所以,「十九卷本」與「二十卷本」的《出曜經》比較接近「古經錄」的描述。

關於《出曜經》的翻譯年代,雖然《開元釋教錄》記載為「建元十九年」(西元383年),《大唐內典錄》與《貞元新定釋教目錄》的紀錄是「建元十年」(西元374年),<sup>57</sup>依據弘始元年(西元399年,與皇初六年為同一年)的僧叡〈《出曜經》序〉:「太尉姚旻,篤誠深樂,聞不俟駕,(皇初)五年秋請令出之,(皇初)六年春訖。澄執梵本,佛念宣譯,道嶷筆受,和碧二師師法括而正之。」<sup>58</sup>

<sup>55</sup> 《出曜經》,卷28〈32心意品〉:「梁棧已壞」(CBETA, T04, no. 212, p. 759, b11),「猶匠搦箭直」(CBETA, T04, no. 212, p. 759, c9)。

<sup>56</sup> 《出曜經》卷29〈33沙門品〉:「眾邪顛倒,泓然除盡」(CBETA, T04, no. 212, p. 765, a10),「慢誕無戒」(CBETA, T04, no. 212, p. 766, a8)。

<sup>57</sup> 《大唐內典錄》卷3:「《出曜經》一十九卷(建元十年出。見《二秦錄》及《高僧傳》、《寶唱錄》。或云『論』。)」(CBETA, T55, no. 2149, p. 252, a7)。《貞元新定釋教目錄》(CBETA, T55, no. 2157, p. 808, c14)。

<sup>58</sup> 僧叡〈《出曜經》序〉(CBETA, T04, no. 212, p. 609, b27-c14),此序《出三藏記集》未收。「和碧二師師法括而正之」有可能是「和、碧二法師括而正之」,如果此項推測成立的話,「和」有可能是指「釋法和」(《高僧傳》CBETA, T50, no. 2059, p. 354, a18),「碧法師」則待考。

筆者主張應依僧叡〈序〉記載作「皇初六年(西元399年)」譯。

前田惠學認為《出曜經》的偈頌數量是930偈，筆者對每一首《出曜經》所詮釋的「法句偈頌」逐一編號，計算的結果是864偈。<sup>59</sup>而《國譯一切經》中，江田俊雄譯註的《出曜經》附有偈頌編號，<sup>60</sup>筆者清點他的編號，結果是769頌。

《出曜經》的結構可以分作兩個層次，第一層次是先標舉所要詮釋的「法句偈頌」，第二層次是對此類「法句偈頌」的解說。依照〈《出曜經》序〉：

錄其本起，繫而為釋，名曰出曜。出曜之言，舊名譬喻，即十二部經第六部也。<sup>61</sup>

既說「錄其本起」，又說是「十二部經的『譬喻』」，作為第二層次的「解說」，應該是以「本事」、「譬喻」之類的故事為主。但是，釋文的「解說」有部分偈頌僅有字句詮釋，而未附加故事；有少數偈頌既有字句詮釋，也有附加故事；但是也有數首僅有偈頌而無解說。現存各版藏經的《出曜經》的抄寫方式或排版方式，有些偈頌與長行混編，並未另起單獨一行以偈頌的形式編排；有部分偈頌僅存詮釋而缺「先標偈頌」；也有幾首偈頌

<sup>59</sup> 如果加上一些隱藏的偈頌，數量就會達到876首，請參考〈表5〉之後的敘述。

<sup>60</sup> 江田俊雄(譯註)，(1930, 1971)，此書的每卷「法句」偈頌均有編號，計算起來頗為明確簡易，該書262頁卷14〈道品第十三の二〉的偈頌編號混亂。

<sup>61</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 609, b28-c1)。印順法師(1971)，352頁：「『本起』是譬喻的異譯」。

省略了重複的前兩句。計算偈頌時，有可能因此而少算了一首偈頌。另外，有些偈頌是「譬喻」中人物所說的「偈頌」，不應該列作「法句偈頌」，也有些是引用後代論師所造的偈頌（如「尊者曇摩也世利」、「尊者馬聲」、「尊者童子辯」、「尊者曇摩難提」等等），這些偈頌都不應該當作被注釋的「法句偈頌」。<sup>62</sup>

水野弘元早在1981年就指出這一觀點：「並且出於因緣故事中的偈全部也有124偈，有時它們和優陀那（自說）偈難以區分。所以，若不在各品和《優陀那（自說）品》的偈嚴密地對照，則既不能找出優陀那（自說）偈，也會把註釋偈誤為優陀那（自說）偈。」<sup>63</sup>

《出曜經》第一層次的「法句」偈頌，可以當作一部《法句經》的版本，因此《出曜經》所收「法句」偈頌的數量，要比全經總共有多少偈頌來得有意義。現今存世的《法句經》文獻，巴利《法句經》是423頌；犍陀羅《法句經》雖然不全，但是其殘存的長度足夠讓學者推估其偈頌數量約為540頌，<sup>64</sup>梵文《法

<sup>62</sup> 譬喻故事中人物所說的偈頌，例如〈2欲品〉中殺母的愚人所說的詩句：「念汝取母害，折伏猶汝奴，翹立在門外，如客附使役。」(CBETA, T04, no. 212, p. 627, b15-16)。關於引用後代論師所造的偈頌，詳見本文〈6.3. 《出曜經》釋文引述的晚期偈頌〉。江田俊雄(譯註)，(1930, 1971)與本文的主張相同，只計算「法句」偈頌，對於人物所說的偈頌與引用的尊者偈頌不賦予「偈頌編號」。

<sup>63</sup> 水野弘元(2003) 37頁9-11行，(原書《法句經の研究》於1981年出版)，其實，江田俊雄(譯註)，(1930, 1971)的偈頌計算方式即有此意。

<sup>64</sup> Brough (1962, 2001), 22頁與23頁5-13行。「Since both methods of estimate independently give the same figure, 540, ...At the same time, the two estimates may reasonably be thought to agree sufficiently well to make any figure less than 520 or more than 560 extremely improbable. 既然兩種獨立的方法推估出同樣的偈頌數目：540頌，…同時，可以考量這兩種推算足夠得到這樣的結論：(此本犍陀羅《法句經》的偈頌數量)非常不可能少於520頌或多於560。」



句經》(Udānavarga) 為1050頌，<sup>65</sup>波特那《法句經》為414頌，<sup>66</sup>漢譯《法集要頌經》為932頌。維祇難譯《法句經》為752頌，<sup>67</sup>但是其中必須扣除相當於巴利《經集·吉祥經》的19頌，以及重複翻譯的偈頌；又因T210《法句經》出自兩次翻譯的「混合編輯」，究竟那些偈頌是出自第一譯，那些偈頌是出自第二譯，那些偈頌又是兩者所共有，仍然混沌不明，因此其偈頌數量可供參考的意義不大。

雖然各版《法句經》的偈頌數量，因傳承部派的不同，不見得彼此會有什麼關聯。但是，理論上同一部派傳承的《法句經》，應該會隨著時間而增編，而不會將既存的「法句」偈頌刪除。因此，如果認定兩部《法句經》是出自同一部派，則偈頌數量的多寡可以用來判斷版本時代前後的參考；如果已知(或者已推斷)版本時代的前後，偈頌數量的多寡可以作為參考，來輔助判定是否為出自同一傳承的版本譜系。

---

<sup>65</sup> 依據Bhikkhu Ānandajoti 網站的偈頌編號，網址：「<http://www.ancient-buddhist-texts.net/Buddhist-Texts/S1-Udanavarga/index.htm>」，扣除三首「攝頌」，實際上為1047頌。

<sup>66</sup> 依據 Bhikkhu Ānandajoti 網站，網址：「<http://www.ancient-buddhist-texts.net/Buddhist-Texts/C5-Patna/>」與「<http://www.buddhanet-de.net/ancient-buddhist-texts/Buddhist-Texts/C5-Patna/index.htm>」。此部《法句經》最後一品〈蛇品〉17頌相當於巴利《經集》第一品〈蛇品〉的《蛇經》。

<sup>67</sup> 要有效地計算T210《法句經》、T212《出曜經》與T213《法集要頌經》的「偈頌數量」，必須倚賴「對應偈頌」的判定。筆者對「對應偈頌」的判定，從 Devasanti 的網址與 Oslo University 的網址得到相當大的助益。筆者所作的「對應偈頌」對照表，請參考網址〈Correspondence Tables of Chinese Verses among T210, T212 and T213 《法句經》、《出曜經》與《法集要頌經》偈頌對照表〉：[\(http://yifertwtw.blogspot.tw/\)](http://yifertwtw.blogspot.tw/)，與網址〈「《法集要頌經》校勘、標點與 Udānavarga 偈頌對照表」〉：[\(http://yifertw213.blogspot.tw/\)](http://yifertw213.blogspot.tw/)。

筆者的《出曜經》各品偈頌編碼，請參考部落格〈《出曜經》的校勘與標點〉，網址：「<http://yifertw212.blogspot.tw/>」，各品的偈頌數目請參考〈表5〉。

〈表5〉《出曜經》各品的偈頌數目

品次	偈頌數	品次	偈頌數	品次	偈頌數	品次	偈頌數
1	45	11	16	21	20	31	46
2	24	12	16	22	17	32	46
3	19	13	20	23	15	33	44
4	16	14	18	24	27	34	71
5	24	15	14	25	20		
6	24	16	26	26	20		
7	20	17	21	27	29		
8	12	18	12	28	35		
9	15	19	19	29	35		
10	22	20	12	30	44	Total	864

其中，如〈32 心意品〉偈頌：「蓋屋不密，天雨則漏，人不惟行，漏婬怒癡。」與「蓋屋緻密，天雨不漏，人自惟行，無婬怒癡。」釋文提及「盡應為偈，略說其要：愚癡亦爾、瞋恚亦爾、慳嫉亦爾、憍慢亦爾、愛結亦爾。」<sup>68</sup>如果依照此文，各算一首偈頌，總共要增加十首。〈33 沙門品〉偈頌：「能斷愛根本，盡竭欲深泉，比丘勝彼此，如蛇脫故皮。」與「斷欲不遺

<sup>68</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 760, a3-4) 與 (CBETA, T04, no. 212, p. 760, a8-10)。

餘，如拔不牢固，比丘勝彼此，如蛇脫故皮」，釋文提及「略說其要，欲、怒、癡、憍慢亦復如是，著欲者說其欲，著瞋者說其瞋，著駭者說其駭。」<sup>69</sup>額外各加三首，總數就到達 880 首。

#### 4. 校勘舉例

王叔岷在《斟讎學》提到：

我國古籍，最大損失，在遭秦火。秦火以後，亦代有散亡。雖或求而復出，存者多寡不同；得之先後亦異，不經斟讎，則不可讀。即可讀亦非其舊，甚至遠非其舊也。<sup>70</sup>

雖然《出曜經》未經「秦火」，但是，每一首偈頌和結集後的篇章，在翻譯之前先經過數百年的師弟口誦傳承，付諸文字傳寫之後，又經過不同語言之間的轉寫，以及成為文字典籍之後的輾轉抄寫，如同諾曼 (K. R. Norman) 所描述的，口傳與抄寫都有機會增加一些新的訛誤；<sup>71</sup>這樣的口誦或文字抄寫的篇章，在漢譯過程無可避免地會發生誤譯，翻譯後的抄寫又會出現漢語文獻所慣見的「誤、脫、衍、錯位」等現象。<sup>72</sup>所以，確實有可能不經校勘，則所讀「遠非其舊」的情況。

<sup>69</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 768, a8-9) 與 (CBETA, T04, no. 212, p. 768, b14-15)。

<sup>70</sup> 王叔岷 (2007), 15-16 頁。

<sup>71</sup> Norman (1997a)。

<sup>72</sup> 漢語古籍「誤、脫、衍、錯位」的現象，請參考管錫華 (2003), 100-139 頁。初期漢譯佛典的「誤、脫、衍、錯位」或誤譯的現象，請參考無著比丘 (2007a), 溫宗堃 (2006, 2010), 溫宗堃與蘇錦坤 (2011), 蘇錦坤 (2011, 2013a)。校勘學上「誤、脫、衍、錯位」, 「誤」指錯字, 「脫」指缺字, 衍指增字, 「錯位」指字詞篇章乙倒、順序錯誤。

筆者校讀《出曜經》時，以《磧砂藏》為底本，《高麗藏》、《趙城金藏》、《大正藏》、《中華大藏經》為校本。<sup>73</sup>其中一些較重要的「校勘註記」則是基於與T210《法句經》、T213《法集要頌經》、巴利《法句經》對應偈頌的比較結果。以下，舉例說明校勘結果。

#### 4.1 第一、第二首偈頌

《阿毘達磨大毘婆沙論》：

猶如一切鄔陀南頌皆是佛說，謂佛世尊於處處方邑，為種種有情隨宜宣說。佛去世后，大德法救展轉得聞，隨順纂集，制立品名。謂集無常頌立為〈無常品〉，乃至集梵志頌立為〈梵志品〉。此亦如是。<sup>74</sup>

《阿毘達磨俱舍論》〈1 分別界品〉：

猶如大德法救所集〈無常品〉等鄔陀南頌，毘婆沙師傳說如此。<sup>75</sup>

大致來說，說一切有部認為尊者法救有編纂《法句經》的功勞。筆者以為，巴利《法句經》、犍陀羅《法句經》、梵文《法句經》、漢譯《法句經》與《法集要頌經》「品目」、「偈頌」各自不同，不能都歸諸為法救編纂的單一版本，應以〈法句經序〉所傳說的為合適：

<sup>73</sup> 《磧砂藏》採用1987年版的新文豐《磧砂大藏經》。《高麗藏》係採用宗教文化出版社的《金版高麗大藏經》(2004)，《趙城金藏》係採用北京圖書館出版社(2008)，《中華大藏經》指北京中華書局1997年版。

<sup>74</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》(CBETA, T27, no. 1545, p. 1, b16-20)。

<sup>75</sup> 《阿毘達磨俱舍論》(CBETA, T29, no. 1558, p. 1, b26-27)。

五部沙門各自鈔眾經中四句、六句之偈，比次其義，條別為品。<sup>76</sup>

《出曜經》或稱《出曜論》，主旨在詮釋《法句經》。<sup>77</sup>如本文上一節所說，《出曜經》的主要結構有兩個層次，第一層次是先標舉所要詮釋的「法句」偈頌，第二層次是對此類「法句」偈頌的解說。

《出曜經》的本文一開始並無「先標偈頌」，而是一段「彌勒與孃佉王」的「本事」：

昔佛在波羅捺國。佛告諸比丘：『當來之世，衆生之類壽八萬四千歲…爾時有王名曰孃佉，…有如來出世名曰彌勒…廣說如《彌勒下生》。』…乃至天帝亦復如是。<sup>78</sup>

此段經文並未解釋任何偈頌，可以當成整部《出曜經》的「楔子」，或是「序」。依照此一分類，《出曜經》的結構可以區分為四部分：作為《出曜經》主體的「法句偈頌」、「偈頌釋文」，作為「楔子」或「序」的「孃佉王與彌勒」本事，以及用來結集品名的「攝頌」。

回顧T210《法句經》的第一首偈頌為：「睡眠解寤，宜歡喜思，聽我所說，撰記佛言。」《法集要頌經》的第一首偈頌則是

<sup>76</sup> 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 566, b23-25)。

<sup>77</sup> 《出曜經》所詮釋的《法句經》另有所本，與今本T210《法句經》不同。《出曜經》與《法集要頌經》兩者在品名、偈頌次序和對應偈頌十分相似，在版本譜系上較接近 Bernhard (1965) 校訂的梵文《法句經》，而比 T210《法句經》與巴利《法句經》疏遠。

<sup>78</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 610, c9-p. 611, b11)。

「能覺悟煩惱，宜發歡喜心，今聽我所集，佛所宣法頌。」<sup>79</sup>梵文《法句經》的第一首偈頌的意涵也與此類似。請參考〈表6〉。

此兩首偈頌相當於《出曜經》：「睡眠覺寤，宜歡喜思，聽我所說，撰記出曜。」此一偈頌的四句，散見於底下的經文：

佛臨欲般泥洹時，…初夜集阿毘曇竟，后夜便說出曜，而說此偈：「睡眠覺寤」，何以故說「睡眠覺寤」？如世尊等正覺所說：「夫睡眠者，…」…如佛說偈「睡眠覺寤」。「宜歡喜思」，…是故稱說「宜歡喜思」。「聽我所說」者，…是以故說「聽我所說」。「撰記出曜」…是故說「撰記出曜」。「如世尊說，一切通達，仙人慈哀，一身無餘」，「如世尊所說」者，…故曰「世尊說」也。「一切通達」者，…，故曰「一切通達」也。「仙人慈哀」者，…是以故說「仙人慈哀」也。「一身無餘」者，…故曰「一身無餘」也。<sup>79</sup>

「所行非常，謂與衰法，夫生輒死，此滅為樂。」<sup>80</sup>

〈表6〉《出曜經》、T210《法句經》、梵文《法句經》與《法集要頌經》第一首偈頌（註1）

經名	第一首偈頌的內容	第一首偈頌的《大正藏》頁次
法句經	睡眠解寤，宜歡喜思，聽我所說，撰記佛言。	(CBETA, T04, no. 210, p. 559, a10-11)
出曜經	睡眠覺寤，宜歡喜思，聽我所說，撰記出曜。	(CBETA, T04, no. 212, p. 611, a6-17)

<sup>79</sup> 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 559, a10-11)。《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 777, a8-10)。

<sup>80</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 610, c9-p. 611, b11)。

法集要頌經	能覺悟煩惱，宜發歡喜心，今聽我所集，佛所宣法頌。	(CBETA, T04, no. 213, p. 777, a8-9)
梵文《法句經》	sīnamiddhaṃ vinodyeha sampraharsya ca mānasam, śṛṇutemaṃ pravakṣyāmi udānaṃ jina bhāṣitam. (The Victorious one spoke these verses (udāna); Hearken unto me while I tell them; what I say is to dispel sleep and torpor, and to bring gladness to the mind.)	(註2)

(註1)：表列的《出曜經》偈頌在今本《出曜經》並非位於第一首，筆者依據《法集要頌經》與《出曜經》的相同結構，判定此頌為錯置，應列於第一首。

(註2)：梵文偈頌以及英文翻譯引自梵文《法句經》第一品，第一首偈頌。<sup>81</sup>

《法集要頌經》〈1 有為品〉第二首偈頌為：

如是佛世尊，一切智中師，慈悲為有情，廣說真實語。<sup>82</sup>

梵文《法句經》第二首偈頌為：<sup>83</sup>

evam uktaṃ bhagavatā sarvābhijñena tāyinā,  
anukampakena ṛṣiṇā śarīrāntimadhāriṇā.

<sup>81</sup> Bernhard (1965), 95頁，此偈頌的英譯可以參考 Oslo 大學網址：<http://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&vid=71&mid=208292>。

<sup>82</sup> 《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 777, a10-11)。

<sup>83</sup> Bernhard (1965), 95頁，也可以參考 Oslo 大學網址：<http://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&vid=71&mid=208293>。此一偈頌的英文翻譯為：「The All-wise, the Protector, the Mighty one, the Very compassionate one, He who had finished with corporeal existence: Bhagavat; spoke (or has spoken) thus:」。

參考《法集要頌經》與梵文《法句經》，可以判定《出曜經》此首偈頌與上引兩首偈頌相當，而應該被判定為第二首偈頌：

如世尊說，一切通達，仙人慈哀，一身無餘。<sup>84</sup>

此處依《出曜經》體例，應「先標所釋偈頌」，然後敘述「詮釋經文」。所以「如世尊所說，演說暢達，無有留滯」十三字似可判定為「衍文」可刪。如接受此一更動，經文就成為：<sup>85</sup>

如世尊說，一切通達，仙人慈哀，一身無餘。

「如世尊說」者，如世尊所說，暢達演說，言無留滯，故曰「(如)世尊說」也。

「一切通達」者，一切智達、一切示現、一切通了、分別一切義，游六神通，成無上道；如來六通亦非羅漢所能及逮，佛為諸度最勝最上，於諸法相悉能分別，故曰「一切通達」也。

…故曰「一身無餘」也。

如上所說，此處第一首偈頌只出現於《出曜經》、T210《法句經》、梵文《法句經》與《法集要頌經》，第二首偈頌只出現於《出曜經》、梵文《法句經》與《法集要頌經》；其他語言版本

<sup>84</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 611, a24-25)。

<sup>85</sup> 《出曜經》原文次序為：「如世尊所說，演說暢達無有留滯，如世尊說一切通達，仙人慈哀一身無餘，如世尊所說者，暢達演說言無留滯，故曰世尊說也。一切通達者，一切智達、一切示現、一切通了、分別一切義。遊六神通成無上道，如來六通亦非羅漢所能及逮，佛為諸度最勝最上，於諸法相悉能分別，故曰一切通達也。」(CBETA, T04, no. 212, p. 611, a23-b9)。



的《法句經》並未出現對應偈頌。<sup>86</sup>筆者認為這兩首偈頌應該判讀作年代稍後的編者所作的「讚頌」。

江田俊雄譯註《出曜經》(國譯一切經19-20)也是將各卷的「法句偈頌」標註該卷的偈頌編號。與筆者的主張不同,他所列的第一首偈頌是「所行非常,為磨滅法,不可恃怙,變易不住。」第二首偈頌是「如世尊說,一切通達,仙人慈哀,一身無餘。」<sup>87</sup>

## 4.2 錯置的經文

本節列舉兩個「錯置經文」的例子,江田俊雄譯註的《出曜經》並未提到此兩處的經文錯置,也未更動其次序。<sup>88</sup>

1.《出曜經》位於偈頌「所行非常,為磨滅法,不可恃怙,變易不住」及其譬喻故事之後的此段經文:<sup>89</sup>

佛臨欲般泥洹時,告大迦葉及阿那律…阿難!更不復見天地  
方域,更受此身,此是苦邊,故「一身無餘」也。<sup>90</sup>

確立第一首、第二首偈頌之後,此段經文應移至「乃至天帝亦復如是」之後、<sup>91</sup>「爾時世尊遊毘舍離彌猴池水大講堂上」之

<sup>86</sup> 依網址顯示,藏文《法句經》的第一首、第二首偈頌也與此兩頌相當,但是筆者不諳藏文,沒有能力對此作任何判斷。

<sup>87</sup> 江田俊雄(1930, 1971), 2頁與6頁。

<sup>88</sup> 江田俊雄(1930, 1971), 1-20頁。

<sup>89</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 610, b2-3)。

<sup>90</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 610, c9-p. 611, b9)。

<sup>91</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 610, a15-16)。

前；<sup>92</sup>並且在此段經文之前加入「先標舉所釋偈頌」：「睡眠覺寤，宜歡喜思，聽我所說，撰記出曜。」

## 2.《出曜經》卷6〈5放逸品〉，卷末的經文為：

爾時梵志說此偈曰：

「雖多誦習義，放逸下從正；  
如牧數他牛，不獲沙門正。」

爾時多聞比丘素自聰鑒，猶如新衣易染為色。時多聞比丘改往修來潔心淨意，諸漏已盡得阿羅漢果，六通清徹存亡自由，所願成就。<sup>93</sup>

《大正藏》則在《出曜經》卷七之首，標示〈放逸品之二〉，下接：

吾觀遠來士，衆相不缺漏，此必王世界，終不宗奉師。

是時，菩薩問阿蘭曰：「汝學積久涉苦無數，為獲何證而自娛樂？」

阿蘭報曰：「吾所遊學，度於色想上至空處，於其中間而自娛樂。」

是時菩薩便作是念：「阿蘭無智獨吾有智…」…是時，菩薩…即至藍弗所…。<sup>94</sup>

<sup>92</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 610, a16-17)。移動後的經文，請參考請網址：<http://yifertw212.blogspot.tw/2013/06/11-cbeta-t04-no-212-p-609-b22-p-615-b16.html>。

<sup>93</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 644, a1-7)。

<sup>94</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 644, a14-b2)。

依《磧砂藏》，〈5放逸品〉第7頌「雖多誦習義」之後，下接「說法雖微少」到…「時阿蘭即告弟子而說此頌」共1627字。實際上，《大正藏》卷7的卷首「吾觀遠來士」一頌與釋文「是時菩薩問阿蘭曰…」，應上承自《大正藏·出曜經》卷9〈7戒品〉卷末的「時阿蘭即告弟子而說此頌」，<sup>95</sup>而歸屬〈5放逸品〉。顯然《大正藏》經文錯落，導致一處經文斷成兩截。應依《磧砂藏》更動次序，以恢復「原貌」。<sup>96</sup>

### 4.3 衍文、脫文與訛誤

本節列舉一些「衍文」、「脫文」與「訛誤」的例子。

1. 〈1無常品〉第26頌「老見苦痛」有一段經文為：

爾時世尊與諸比丘廣演生經：「汝等諦聽善思念之，我在心懷，吾今當說極微之法。」諸比丘對曰：「願樂欲聞。」世尊告曰：「爾時世尊廣與比丘生經。比丘當知！父真淨王敕諸臣佐：『吾今欲出後園觀看，可速嚴駕羽寶之車。』」<sup>97</sup>

筆者以為，此處引文第二次重複的「爾時世尊廣與比丘生經」為校勘所謂的「衍文」，應刪去。在此衍文之後，經文為「比丘當知！父真淨王敕諸臣佐：『吾今欲出後園觀看，可速嚴駕羽寶之車。』」要出後園遊觀的是尚為太子的「菩薩」，不是真淨王。因此，這段經文有訛誤或脫落。

<sup>95</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 660, a6-7)。

<sup>96</sup> 移動后的經文，請參考請網址：<http://yifertw212.blogspot.tw/2013/06/75-cbeta-t04-no-212-p-658-c22-p-660-a7.html>。

<sup>97</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 619, b11-16)。

2. 〈1無常品〉第33頌「是身不久」，最後的經文為：

爾時世尊以此一偈，化毘舍離無數童子。以此因緣而說頌曰：「是身不久，還歸於地，神識已離，骨幹獨存。」<sup>98</sup>

此一則偈頌的解說只提到容貌過人的「阿梵和利」，並未提到「毘舍離童子」，提到「毘舍離童子」的是上一首偈頌，此處應是校勘上所謂的「涉上而衍」。

3. 〈1無常品〉第38頌「有子有財」、第39頌「愚蒙愚極」之後有一段頗長的經文：

昔佛在毘舍離獼猴池側高講堂上……爾時世尊…在大眾中而說頌曰：「非有子恃，亦非父兄，為死所迫，無親可怙。」時諸四輩之眾聞佛所說，歡喜而去。<sup>99</sup>

此段經文其實是解釋第20頌「非有子恃」，而與第38頌「有子有財」、第39頌「愚蒙愚極」無關，也就是第20頌的解說脫落而擺到第38, 39頌來，原來應有的第38, 39頌的解說反而佚失無存了！

4. 〈28觀品〉有一則故事提到國王愛女想要以水上泡作花鬘：<sup>100</sup>

女白王言：「我欲得水上泡以為頭花鬘。」王告女曰：「今水上泡不可獲持，云何得取以為花鬘？」女白王言：「說不得者，我當自殺。」

<sup>98</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 623, a5-9)。

<sup>99</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 624, b7-p. 625, a9)。

<sup>100</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 738, a17-20)。

上一引文「說不得者」，應如《磧砂藏》作「設不得者」。<sup>101</sup>

5. 〈3愛品〉第3頌：

以欲網自蔽，以愛蓋自覆，  
自恣縛於獄，如魚入於獄，  
為老死所伺，若犢求母乳。<sup>102</sup>

「如魚入於獄」，《法句經》卷2〈32愛欲品〉的對應偈頌為：

以欲網自蔽，以愛蓋自覆，  
自恣縛於獄，如魚入筍口，  
為老死所伺，若犢求母乳。<sup>103</sup>

支謙譯《太子瑞應本起經》引此偈頌譯文亦作：「以欲網自蔽，以愛蓋自覆，自縛於獄，如魚入筍口，為老死所伺，如犢求母乳。」<sup>104</sup>

因此，「如魚入於獄」應作「如魚入筍口」，可能是因為上一句「自恣縛於獄」而抄寫訛誤，此應為校勘上的「涉上而訛誤」。

6. 〈19華品〉：

由是如來頻說三偈：

<sup>101</sup> 《磧砂藏》，737頁下欄，9行。

<sup>102</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 632, c28-p. 633, a1)。

<sup>103</sup> 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 571, a27-29)。

<sup>104</sup> 《太子瑞應本起經》(CBETA, T03, no. 185, p. 475, c3-4)。

「斷林勿斷樹，林中多生懼，未斷林頃，增人縛著。

斷林勿斷樹，林中多生懼，心縛無解，如犢戀母。」<sup>105</sup>

此一引文提到「由是如來頻說三偈」，接下來卻是「五言、五言、四言、四言、五言、五言、四言、四言」等八句譯文，而且第五、六句有可能是和第一、二句重複了。漢譯的《法句經》偈頌，固然有兩首偈頌僅相差一兩字的情形，但是就各家譯本而言，《法句經》並未出現同一首偈頌前兩句五言、後兩句四言的譯例，筆者認為此處是抄寫訛誤。

在比較對應偈頌之後，應該可以判讀這是「兩首」偈頌，而不是「三首」偈頌。除了第一頌為「五言四句」、第二頌為「四言四句」的形式之外，《出曜經》此處釋文也僅是詮釋「四言四句」。

筆者所擬經文為：

「由是如來便說二偈：

『斷林勿斷樹，林中多生懼，斷林滅林名，無林謂比丘。<sup>106</sup>  
未斷林頃，增人縛著，心縛無解，如犢戀母。<sup>107</sup>』

7. 〈13道品〉第一頌的釋文有一段敘述為：

八直最正道者，云何名為正直？四諦為義處為四，為緣果為四，以聚故為四，若義故為四者是謂三也，…是故說，名為四諦。<sup>108</sup>

<sup>105</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 708, c27-p. 709, a1), 《磧砂藏》「頻說」作「便說」。

<sup>106</sup> 此偈頌位於《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 708, c17-18)。

<sup>107</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 708, c27-p. 709, a1)。

<sup>108</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 681, b27-c17)。此段引文的標點為

部分「四」字為「諦」字的訛寫，筆者認為正文應作：「八直最正道者，云何名為正直？四諦者，義處為諦，緣果為諦，以聚為諦，若義為諦者，是謂三也，…是故說名為四諦。」詳細的校勘請參考本文〈6.4《出曜經》釋文引用「阿毘曇毘婆沙」〉。

#### 4.4 偈頌與釋文不一致

〈28 觀品〉有一首偈頌：

觀諸持戒者，梵行清淨人，  
瞻視病瘦者，是謂至邊際。<sup>109</sup>

對應的釋文首先解釋第一句「觀諸持戒者」，<sup>110</sup>其次解釋第二句「梵行清淨人」，<sup>111</sup>第三段為：「能得知此者，亦不隨流轉，有目者觀，所謂有目者，諸佛世尊是，信能觀察，流轉停息，是故說曰『有目者所見』。」<sup>112</sup>接下來為解釋第四句「是謂至邊際」：「解此二邊者，無所染著不興塵勞，此名邊際」。<sup>113</sup>

---

CBETA (2011年版) 標點，筆者的標點與此不同，請參考〈表15〉最左欄。

<sup>109</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 737, c17-18)。

<sup>110</sup> 《出曜經》：「觀諸持戒者，或有梵志奉持禁戒，或持烏戒舉聲似烏，或持禿梟戒隨時跪拜効禿梟鳴，或持鹿戒聲響似鹿，是故說曰觀諸持戒者也。」(CBETA, T04, no. 212, p. 737, c28-p. 738, a2)。

<sup>111</sup> 《出曜經》：「梵志清淨人者，彼外道異學自相謂言：『其有兩兩行淨行者，便得解脫至清淨處，若復事火日月神珠藥草衣服宮殿屋舍，然後乃至無為之處。』」(CBETA, T04, no. 212, p. 738, a2-6)，「兩兩」，宋、元、明版藏經及《磧砂藏》作「滿滿」。《磧砂藏》釋文接下來解說「第二邊際」：「世有眾生邪見心盛，貪著愛欲不能捨離，計欲清淨翫而習之，犯欲無際，是謂第二邊際」(737頁中欄，25-27行)。

<sup>112</sup> 《法集要頌經》卷3〈27 觀察品〉：「觀諸持戒者，梵行清淨人，瞻侍病瘦者，是謂至邊際。」(CBETA, T04, no. 213, p. 791, b24-26)。

<sup>113</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 738, a11-12)。

釋文相當於偈頌第三句解說的是「有目者所見」，而原本的第三句「瞻視病瘦者」與其他三句並不相襯。

雖然《法集要頌經》的對應偈頌第三句也是「瞻侍病瘦者」，<sup>114</sup>但是對應的梵文《法句經》27.11-27.15等五首偈頌都與「瞻視病瘦者」無關。<sup>115</sup>

總結以上討論，不管此首偈頌的第三句是「瞻視病瘦者」或「有目者所見」，顯然此處的釋文與偈頌並不相符。

#### 4.5 抉擇異讀

《出曜經》與其他對應偈頌並列對讀，可以協助校勘者在各版本之間的異讀抉擇「比較合適」的用字，<sup>116</sup>請參考以下所舉經例。

##### 4.5.1 猶如摩樓樹

〈3愛品〉：

意如放逸者，猶如摩樓樹，  
在在處處遊，如猿遊求菓。<sup>117</sup>

第二句「猶如摩樓樹」，「宋、元版藏經」作「愛憎如梨樹」，「明版藏經」作「愛增如梨樹」。《大正藏》、《趙城金藏》與《磧砂藏》均作「猶如摩樓樹」。

<sup>114</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 692, a18-20)。

<sup>115</sup> Bernhard (1965), pp. 337-339。

<sup>116</sup> 雖然也有可能是「正確的用字」，不過，一般而言，不稱此抉擇為「正確」，可以避免淪為「武斷」。

<sup>117</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 633, b6-7)。



《法句經》的對應偈頌為「心放在姪行，欲愛增枝條，分布生熾盛，超躍貪果猴。」<sup>118</sup>

《法集要頌經》的對應偈頌為「貪著放逸者，如猿逢果樹，貪意甚堅牢，趣而還復趣。」<sup>119</sup>

巴利《法句經》334偈為此頌的對應偈頌：

Manujassa pamattacārino,  
taṇhā vaḍḍhati māluvā viya;  
so palavatī hurāhuram,  
phalam icchaṃ va vanasmi vānaro.

(放逸者的貪欲像蔓藤一樣增長，他從此世輪轉到他世，像森林裡渴求果實的猴子。)<sup>120</sup>

所以第二句應是指「māluvā 蔓藤、葛藤」而音譯作「摩樓」，比其他異讀作「梨樹」合適。

《出曜經》解釋此句為：「如摩樓樹初生，為葛藤所纏，長便枯死。」<sup>121</sup>實際上「māluvā 蔓藤、葛藤」音譯為「摩樓」，因此，筆者判讀此處「摩樓」為衍文，此句應作「如樹初生為葛藤所纏，長便枯死。」

<sup>118</sup> 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 570, c17-18)。

<sup>119</sup> 《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 778, b23-24)。

<sup>120</sup> *Dhammapada*, v. 334 (PTS, p. 94). 漢譯為筆者所譯。

<sup>121</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 633, b10-11)。

同時，漢譯《法句經》對應偈頌(〈32愛欲品〉第1頌)的第四句「超躍貪果猴」，<sup>122</sup>「宋、元、明版藏經」作「超躍貪果獲」。不僅《法句經》與《法集要頌經》的對應偈頌提到「猿猴」，巴利《法句經》334偈的最後一個字正是「vānaro猴子」，這意味著此處《大正藏》的正文較其他異讀合適，而「超躍貪果獲」有可能是「超躍貪果獲」，「獲」字因「形近」而訛誤為「獲」。<sup>123</sup>

#### 4.5.2 如擇取細新

〈3愛品〉第11頌：

諸賢我今說，眾會咸共聽。  
共拔愛根本，如擇取細新，  
以拔愛根本，無憂何有懼？<sup>124</sup>

此首偈頌的第四句《大正藏》與《趙城金藏》作「如擇取細新」，句意難以理解。《磧砂藏》與「元、明藏」作「細辛」。

釋文提到「所以稱說擇細新者，有二因緣：一者除病，二者販賣。」<sup>125</sup>

《一切經音義》卷71：「烏施羅末(草名也，形如此土『細辛』，其體極冷)。」既然「用來除病」，應以「細辛」為合理。<sup>126</sup>

<sup>122</sup> 《法句經》卷2〈32愛欲品〉(CBETA, T04, no. 210, p. 570, c18)。

<sup>123</sup> 《一切經音義》卷96：「狙獲(上…。下，居夔反。郭注《爾雅》云：『似獼猴而大，蒼黑色能攫持人，好顧眄。』《說文》云：『母猴也，從犬嬰聲。』…)。」(CBETA, T54, no. 2128, p. 908, b22-23)。

<sup>124</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 634, a29-b2)。

<sup>125</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 634, b13-14)。

<sup>126</sup> 《一切經音義》(CBETA, T54, no. 2128, p. 770, c6)。明李時珍《本草綱目》列有「細辛」。

### 4.5.3 近者意得上

〈11信品〉第3頌，《大正藏》作：

信者真人長，念法所住安，  
近者意得上，智壽壽中賢。<sup>127</sup>

「近」字，「宋、明藏」作「實」字。《法句經》對應偈頌作：

信者真人長，念法所住安；  
近者意得上，智壽壽中賢。<sup>128</sup>

《法集要頌經》對應偈頌作：

信者真人長，念法所安住，  
近者應得上，智壽中中賢。<sup>129</sup>

細讀《出曜經》此句釋文：「生死流轉周而復始，唯貴信義真實為上，…是故說曰『近者意得上』也。」<sup>130</sup>應作「實者」比「近者」合適。依據對應的梵文《法句經》218頌來考量，此處正是對應到「satyam 真諦、真實」。<sup>131</sup>

---

<sup>127</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 672, b27-28)。

<sup>128</sup> 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 560, b26-27)。

<sup>129</sup> 《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 782, a23-25)。

<sup>130</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 673, b17-22)。

<sup>131</sup> Bernhard (1965), 178頁，參考奧斯陸大學網站，(10,3)代表梵文《法句經》第十品第三頌，為總編號218頌：<http://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&vid=71&mid=208523>)。

śraddhā hi vittaṃ puruṣasya śreṣṭhaṃ dharmāḥ sucīrṇaḥ  
sukhaṃ ādadhāti,

satyaṃ hi vai svādutamam rasānāṃ prajāñjīvī jīvināṃ śreṣṭha  
uktaḥ. 110,31

(Faith is the greatest treasure of man in this (world), for he who in this (world) observes this law finds happiness: truth has the sweetest of all flavours, and to live according to knowledge is, I declare, the best of lives.)

《雜阿含1013經》的偈頌與此相當，也可看出「實者意得上」較為接近其他對應偈頌的句意，筆者認為有可能此句是作「實者味得上」。《雜阿含1013經》的對應偈頌：

清淨信樂心，名士夫勝財；修行於正法，能招安樂果；  
真諦之妙說，是則味之上；賢聖智慧命，是為壽中最。<sup>132</sup>

#### 4.5.4 比方世利

〈11信品〉第8頌：

比方世利，慧信為智，  
是財上寶，家產非常。<sup>133</sup>

<sup>132</sup> 《雜阿含1013經》(CBETA, T02, no. 99, p. 265, a7-10)，也可參考 SN 1.8.3 及《別譯雜阿含240經》。

<sup>133</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 676, a9-10)。

《法句經》對應偈頌作：

比方世利，慧信為明，  
是財上寶，家產非常。<sup>134</sup>

《法集要頌經》對應偈頌作：

此方出世利，慧信為智母，  
是財出世寶，家產則非常。<sup>135</sup>

細讀《出曜經》此處釋文：「謂閻浮利人，以其閻浮利內出諸佛世尊……，人於此間身行善，口、意行善，復於此間信根成就……」，作「此方」較為合適。依據對應的梵文《法句經》224頌來考量，此處正是對應到「jīvaloke 世上眾生」，也是比較接近「此方眾生」，而未出現類似「比方」的相關用字。<sup>136</sup>

梵文《法句經》224頌：

yo jīvaloke labhate śraddhāṃ prajñāṃ ca paṇḍitaḥ,  
tadd hi tasya dhanam śreṣṭham hīnam asyetaṛad dhanam. ||10,9|

---

<sup>134</sup> 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 560, c5-6)。

<sup>135</sup> 《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 782, b8-9)。

<sup>136</sup> Bernhard (1965), 180頁，也可以參考奧斯陸大學網站：<http://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&vid=71&mid=208529>。

## 5. 《出曜經》的重要性

現今存世的《法句經》古代文獻，有梵文《法句經》(*Udānavarga*)、<sup>137</sup>犍陀羅語《法句經》(*Gāndhārī Dharmapada*)、<sup>138</sup>波特那《法句經》(*Patna Dhammapada*)、<sup>139</sup>巴利《法句經》、<sup>140</sup>藏譯《法句經》與漢譯《法句經》，漢譯《法句經》有四本，即T210《法句經》、T211《法句譬喻經》、T212《出曜經》與T213《法集要頌經》。<sup>141</sup>這些不同文本的《法句經》都可以在網路上查閱得到。<sup>142</sup>

同時，在網址(<http://www.ancient-buddhist-texts.net/Buddhist-Texts/BT-index.htm>)上，有Bhikkhu Ānandajoti 整理的梵文《法句經》、犍陀羅語《法句經》(不含Lenz, Glass, and Bhikshu Dharmamitra (2003))、波特那《法句經》與巴利《法句經》的「對應偈頌對照表」。在網址(<http://yathasukha.blogspot.tw/>)上，有 devasanti 整理的「跨語言版本」的對應偈頌；在網址(<http://yifertwtw.blogspot.tw/>) 與 (<http://yifertw213.blogspot.tw/>) 上，

<sup>137</sup> Bernhard (1965)。

<sup>138</sup> Brough (1962, 2001)，這是19世紀末發現的犍陀羅語《法句經》。Lenz, Glass, and Bhikshu Dharmamitra (2003)，這是20世紀發現的犍陀羅語《法句經》，存世的篇幅比前者少了很多。

<sup>139</sup> Cone (1989)。

<sup>140</sup> PTS, (1994, 1995), Dhammapada.

<sup>141</sup> 嚴格來說，T211《法句譬喻經》與T212《出曜經》都是所謂「譬喻avadāna, apadāna」的《法句經》註疏(《眾經目錄》卷5:「《出曜論》十九卷(前秦竺佛念譯)」(CBETA, T55, no. 2146, p. 142, b3)。不過，這兩本「譬喻」的內容已包含其所詮釋、註解的《法句經》。

<sup>142</sup> 筆者本文意指的古代《法句經》文獻，不包含列為疑偽經典的T2901《法句經》(CBETA, T85, no. 2901, p. 1432, b3)，及其相關註疏。

有筆者整理的漢譯《法句經》、《出曜經》、《法集要頌經》、梵文《法句經》與巴利《法句經》的「對應偈頌對照表」。

《出曜經》不管是在四本漢譯《法句經》之中，或面對漢語以外的其他語言版本的《法句經》，都是一份重要的佛教文獻。藉助《出曜經》的研究，一方面希望能從不同語言版本的異同之間，嘗試理解各本《法句經》的譜系(genealogy)與結集沿革，進而溯流而上，去描繪部派時代的《法句經》相貌。另一方面，也期待各本法句經能有互相校勘、交互詮釋的功能。

本節以「較為完整的漢譯《法句經》版本」、「與其他語言版本《法句經》交互校勘與詮釋」與「保留部派傳承的異說」為議題，依次闡述《出曜經》的重要性。

### 5.1 較為完整的漢譯《法句經》註釋版本

如前文所說，漢譯《法句經》共有四本：T210《法句經》，T211《法句譬喻經》，T212《出曜經》，T213《法集要頌經》。從版本的角度來看，T210《法句經》將前後兩次翻譯和編為一書，存在一些問題尚待解決。例如：

1. 《法句經》752頌，究竟那些偈頌是屬於第一次維祇難所譯？那些偈頌是第二次竺將炎所誦？<sup>143</sup>那些偈頌又是兩次翻譯所共有？這一問題釐清之後，才能分辨《法句經》第一譯與第二譯各自的版本譜系與部派歸屬等議題。

<sup>143</sup> 《法句經》卷1：「昔傳此時，有所不解，會將炎來，更從諮問。受此偈輩，復得十三品。」(CBETA, T04, no. 210, p. 566, c22-23)。

2. 〈《法句經》序〉雖然提到第一次所誦是「五百偈本」，既說「昔傳此時，有所不解」，又說「譯所不解則闕不傳，故有脫失，多不出者」，<sup>144</sup>所以第一次所譯勢必少於五百偈，但是，此譯保留下來的偈頌數量會是略少於四百頌呢，將近四百五十頌呢，還是將近五百頌呢？恐怕無法確切分辨出來。

### 3. 印順法師提到：

錫蘭傳本，恰好缺十三品（十三品共二五七偈）。維祇難所傳的二十六品，為四百九十五偈，雖與錫蘭本不能盡合（次第是十九相合的），大體可說一致。<sup>145</sup>

但是仔細探究，如果要主張「初譯與巴利《法句經》26品大致相同的26品495頌，而補入前者所無的13品257頌」，這樣的推論會面對更多的疑難。<sup>146</sup>

綜合以上三個議題，在未能有效地分割出前後兩次翻譯之前，T210《法句經》無法代表一個完整的版本。

T211《法句譬喻經》大致上是一個附屬在T210《法句經》的「譬喻」解說，絕大多數的偈頌都是直接引自T210《法句經》，而未再譯，它所詮釋的偈頌也遠少於752頌。

因此，如果要讓T211《法句譬喻經》代表一個獨立的「源頭版本」，是有其缺陷。

<sup>144</sup> 《法句經》：「始者維祇難…僕從受此五百偈本」(CBETA, T04, no. 210, p. 566, c4-6)。「譯所不解則闕不傳」(CBETA, T04, no. 210, p. 566, c15-16)。

<sup>145</sup> 印順法師，(1952)，215-216頁。

<sup>146</sup> 這些議題，筆者留在另一篇論文〈〈法句序〉與《法句經》重譯偈頌〉詳細描述。



T213《法集要頌經》的品名與篇章次序，大多數與《出曜經》相同，而且偈頌數量多達932頌，而且在偈頌次第與內容上，與梵文《法句經》相當緊密呼應(但不完全相同)。但是，在國家譯經院奉詔翻譯的《法集要頌經》並未將所有偈頌重新翻譯，有相當數量的譯文直接抄錄T210《法句經》與《出曜經》，或加了無關句義的「襯字」將四言偈改成五言偈，《法集要頌經》與T210《法句經》、《出曜經》之間的關係，存在一些議題有待檢討。

所以，漢譯《法句經》當中，《出曜經》至少是最早的一部完整版本，單是在「偈頌部分」，它所收錄的偈頌與歸屬的品名，都相當值得與相對於其他語言版本並列探究。

同時，《出曜經》收錄「法句」偈頌，並且逐一詮釋，是近乎完整的「全經」註釋：有些偈頌附上「故事」作「譬喻形式 *avadāna*, *apadāna*」的解說；有些偈頌逐句解釋「字義、句意」，是「註釋書形式」的解說；有些偈頌則兩者兼備。也有少數偈頌或引用「阿含經文」解說、或引用「論書」作「阿毘達磨形式」形式的解說，釋文有多樣的體裁。

所以，逐字、逐句解釋偈頌的漢譯佛教文獻既稀少、又珍貴，<sup>147</sup>特別是《出曜經》有機會保存「北傳佛教」的註釋書文獻，其中有與巴利文獻不同的異說，對於「對勘偈頌的字詞」、「詮釋法句偈頌的意涵」、「追溯《法句經》的部派傳承差異」與「考訂南北傳註釋傳統的異同」都是珍貴的材料。

---

<sup>147</sup> 見下一節〈5.2與其他語言版本《法句經》交互校勘和詮釋〉。

## 5.2 與其他語言版本《法句經》交互校勘和詮釋

漢譯佛教文獻中，隸屬《阿毘達磨》的論書還算豐富，但是屬於「註釋書傳統」詮釋偈頌的翻譯就不多見；後者之中，以「譬喻故事」型態的偈頌解說較多，逐句詮釋的「古註」就非常稀少。如被稱作是《雜阿含經》「本母mātrkā」的《瑜伽師地論》85-98卷，並不存在〈八眾誦〉的任何詮釋；唯有在16-19卷有零散、未依經文次序的偈頌解說。

其他如《阿毘曇八捷度論》的〈見捷度中偈跋渠〉，雖然是專屬篇章的偈頌解說，但是解說的偈頌僅17首；《尊婆須蜜菩薩所集論》的〈偈捷度〉在數量上無法與《出曜經》相提並論。<sup>148</sup>

因此，《出曜經》的詮釋具有與其他語言版本《法句經》交互校勘與詮釋的功能，在此略舉以下三例。

### 5.2.1 「稱吉為梵志」

《出曜經》卷29〈34梵志品〉第11頌：

非剃為沙門，稱吉為梵志，  
謂能滅眾惡，是則為道人。<sup>149</sup>

<sup>148</sup> 《尊婆須蜜菩薩所集論》卷9：「偈捷度」(CBETA, T28, no. 1549, p. 797, a21)。《阿毘曇八捷度論》卷30：「見捷度中偈跋渠」(CBETA, T26, no. 1543, p. 914, c19)。《阿毘達磨發智論》卷20：「伽他納息」(CBETA, T26, no. 1544, p. 1029, b18)。《阿毘達磨發智論》與《阿毘曇八捷度論》同為「一身六足」的「身」(發智論)的翻譯。

<sup>149</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 770, a15-16)。《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 572, c1-3)與《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 798, a22-23)有相同的偈頌。

此一偈頌的譯詞「稱吉」，應該是相當於巴利《法句經》396頌「Bhovādi nāma so hoti, sa ve hoti sakiñcano」之中「Bhovādi」。<sup>150</sup>一方面PTS《巴英字典》對這個字的解說是：

「Bhovādi : one who addresses others with the word **'bho'**, implying some superiority of the speaker; name given to the brahman, as proud of his birth. 與他人對談時稱對方為 bho 的人，意味著他自己由於出生(的種姓)的某種程度的優越、尊貴。」<sup>151</sup>

另一方面，《出曜經》對這個字提供類似而略為不同的詮釋：「但彼稱吉生於梵天，謂能滅眾惡修清淨行。」<sup>152</sup>筆者以為「菩」比較接近「bho」的音譯，有可能「稱吉」是「稱菩」訛寫。

### 5.2.2 「斷魔華敷」

諾曼(K. R. Norman)提到巴利《法句經》46頌的「Chetvāna mārassa papupphakāni」，原先他對這句的解釋是「cutting off the flowery blossoms of Mara 砍斷魔王綻放的花」，但是在文中提到，他也認真地考慮詮釋作「Mara's flower-tipped arrow 砍斷魔王以花為箭鏃的箭」的可能。<sup>153</sup>

以《出曜經》卷19〈19華品〉的對應偈來看，這句是譯作「斷魔華敷」，並且解釋道：

<sup>150</sup> *Dhammapada*, v. 396 (PTS, p. 111).

<sup>151</sup> PED (1925), 509頁右欄，中文為筆者所譯。

<sup>152</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 770, a19-20)。

<sup>153</sup> Norman (1997b).

「斷魔華敷」者，見諦思惟所斷結使，永盡無餘，更不適彼言而親近之，是故說「斷魔華敷」也。<sup>154</sup>

也就是說，漢譯並未提到「箭」，而是譯作「魔羅綻放的花（魔華敷）」，而所謂的「魔華敷」是指「結使、煩惱」。

### 5.2.3 「伊寧彌尼」與「摩屑妬屑」

《出曜經》卷23〈27 泥洹品〉第17頌：

伊寧彌泥，陀倅陀羅倅，  
摩屑妬屑，一切毘羅梨，是謂名苦際。<sup>155</sup>

雖然《出曜經》對此偈頌作了詮釋，但是對整首偈頌的解讀並未提供多大幫助：

昔佛世尊與四天王說法，二人解中國之語，二人不解。二人不解者，與說曇密羅國語，宣暢四諦。雖說曇密羅國語，一人解、一人不解。所不解者，復與說彌梨車語：「摩屑妬屑，一切毘梨羅」。時，四天王皆達四諦，尋於坐上得柔順法忍。<sup>156</sup>

巴利《法句經》、犍陀羅《法句經》、波特那《法句經》、T210《法句經》與T213《法集要頌經》未收錄類似的偈頌，梵文《法句經》的對應偈頌為第584首(26.18)與第584首(26.19)：<sup>157</sup>

<sup>154</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 711, a18-20)。

<sup>155</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 734, b2-4)，本頌的解讀得到白瑞德(Rod Bucknell)與紀贇的協助。

<sup>156</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 734, b2-4)。

<sup>157</sup> (26.18) 代表第 26品(26: Nirvāṇavarga 泥洹品)的第18首偈頌，總編號為第583首偈頌。Bernhard(1965), 323-326頁，也可以參考 Oslo 大學網址：<http://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&vid=71&mid=208924>。

ene mene tathā dapphe daḍapphe ceti budhyataḥ,  
sarvasmād viratiḥ pāpād duḥkhasyānto nirucyate. |26,18|

māsātuṣāsaṃsamā ca sarvatra viraḍī tathā, |  
sarvasmād viratiḥ pāpād duḥkhasyānto nirucyate. |26,19|

《鞞婆沙論》、<sup>158</sup>《十誦律》、<sup>159</sup>《阿毘曇毘婆沙論》、<sup>160</sup>《阿毘達磨大毘婆沙論》<sup>161</sup>都提到先以「陀毘羅語、南印度邊國俗語」(Dravidian)說此一偈頌，再以「彌梨車語、蔑戾車語」(Mleccha)或「曇蜜羅國語(Tamil)」重說同一偈頌。<sup>162</sup>關於此兩首偈頌的相關偈頌與詮釋，請參考〈表7〉與〈表8〉。

<sup>158</sup> 《鞞婆沙論》：「佛為四天王故聖語說四諦，二知二不知。謂不知者為曇羅國語說：『禪佞(苦也)彌佞(習也)，陀破(盡也)陀羅破(道也)，此說苦邊。』一知一不知。謂不知者為彌離車國語說：『摩捨兜捨，僧捨摩，薩婆多，鞞梨羅此說苦邊盡知。』」(CBETA, T28, no. 1547, p. 482, c7-12)。

<sup>159</sup> 《十誦律》：「佛以聖語說四諦法，苦、集、盡、道。二天王解得道，二天王不解。佛更為二天王以馱婆羅語說法：『伊甯(苦諦)，彌甯(習諦)，多陀臂(盡諦)，陀羅辟支(道諦)，佛闍陀(知也)，薩婆休(一切) 嚙捨摩遮(滅求) 薩婆多羅(一切離)，毘樓利多嚙欲(遠離)薩婆休(一切) 鞞羅地(不作) 波跋(惡也)；頭吃想妬(苦邊盡也)，涅樓遮諦(如是說也)。』是二天王一解一不解。佛復作彌梨車語：『摩捨兜捨，那捨婆，薩婆多羅毘比，諦伊數安兜頭却婆阿地婆地。』四天王盡解。」(CBETA, T23, no. 1435, p. 193, a11-19)。

<sup>160</sup> 《阿毘曇毘婆沙論》：「佛以聖語為四天王說四諦，二解二不解。佛欲饒益憐愍故，復作陀毘羅語說四諦，謂：『伊彌彌彌，踏被陀踏被。』二不解者，一解一不解。世尊欲饒益憐愍故，作彌梨車語說四諦，謂：『摩奢兜奢，僧奢摩，薩婆多毘羅緻，是名苦邊。』四皆得解。」(CBETA, T28, no. 1546, p. 306, c16-21)。

<sup>161</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》：「《毘奈耶》說：世尊有時為四天王先以聖語說四聖諦，四天王中二能領解，二不領解。世尊憐愍饒益彼故，以南印度邊國俗語說四聖諦，謂：『豎泥迷泥，蹋部達 [甲\*葉] 部。』二天王中一能領解，一不領解。世尊憐愍饒益彼故，復以一種蔑戾車語說四聖諦，謂：『摩奢靚奢，僧攝摩，薩縛恒羅毘刺遲。』時四天王皆得領解。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 410, a5-12)。

<sup>162</sup> 「陀毘羅語、南印度邊國俗語」(Dravidian)、「蔑戾車語」(Mleccha)與曇羅國語(Tamil)，請參考 Skilling (2010), p.7。《阿毘曇八韋度論》相當於「蔑戾車語」(Mleccha)之處作「曇蜜羅國語」(CBETA, T26, no. 1543, p. 916, c5-6)。

&lt;表7&gt; 「伊寧彌泥」的對應偈頌

經論名稱	前半偈頌	後半偈頌
《阿毘達磨發智論》	醫泥及謎泥，蹋鋪達鞞鋪，	勿希應喜寂，遍離至苦邊。
《出曜經》	伊寧彌泥，陀俾陀羅俾	一切毘羅梨，是謂名苦際。
梵文《法句經》	ene mene tathā dapphe daḍapphe ceti budhyataḥ,	sarvasmād viratiḥ pāpād duḥkhasyānto nirucyate.
鞞婆沙論 1 (馱婆羅語 Dravidian)	裡佞(苦也)彌佞(習也)，陀破(盡也) 陀羅破(道也)	薩婆多鞞梨羅，此說苦邊盡 知。
十誦律 1 (馱婆羅語 Dravidian)	伊甯(苦諦)，彌甯(習諦)，多吡陀譬(盡 諦)，陀羅辟支(道諦)，佛闍陀(知也)	薩婆休(一切)曩舍摩遮(滅求) 薩婆多羅(一切離)毘樓利多 吡欲(遠離)。薩婆休(一切)， 鞞羅地(不作)波跋(惡也)，頭 吃想妬(苦邊盡也)，涅樓遮 諦(如是說也)。
《阿毘曇毘婆沙論》 (陀毘羅語)	伊彌彌彌，踏被陀踏被	薩婆多毘羅織，是名苦邊。

&lt;表8&gt; 「摩屑妬屑」的對應偈頌

經論名稱	前半偈頌	後半偈頌
《阿毘曇八犍度論》 (曇蜜羅國語)	磨舍兜舍，僧貴磨，	薩披多羅毘比栗多，此是苦 邊。
《出曜經》	摩屑妬屑，	一切毘羅梨，是謂名苦際。
梵文《法句經》	māśātuṣāṣaṃsamā ca sarvatra viraḍi tathā,	sarvasmād viratiḥ pāpād duḥkhasyānto nirucyate.
鞞婆沙論 2 (彌梨車語 Mleccha)	摩舍兜舍，僧舍摩，	薩婆多鞞梨羅，此說苦邊盡 知。
十誦律 2 (彌梨車語 Mleccha)	摩舍兜舍，那舍婆，	薩婆多羅毘比諦，伊數安兜 頭却婆阿地婆地。
《阿毘曇毘婆沙論》 (彌梨車語 Mleccha)	摩奢兜奢，僧奢摩，	薩婆多毘羅織，是名苦邊。

對照〈表7〉與〈表8〉的結果可以得到下列結論：

1. 此一偈頌有梵語、陀毘羅語(Dravidian?)、彌梨車語(Mleccha?)等語言版本，巴利《法句經》、犍陀羅語《法句經》、波特那《法句經》、T210《法句經》、T211《法句譬喻經》與T213《法集要頌經》都未出現對應偈頌。梵文《法句經》此兩首偈頌，前一首應該是「馱婆羅語(Dravidian?)」，後一首應該是「彌梨車語(Mleccha?)」，兩首偈頌應該都只有後半首是梵語，而前半首不是梵語。<sup>163</sup>

2. 《出曜經》偈頌「伊寧彌泥，陀俾陀羅俾，摩屑妬屑，一切毘羅梨，是謂名苦際。」筆者認為此處應該是兩首偈頌：一首是「伊寧彌泥，陀俾陀羅俾，一切毘羅梨，是謂名苦際。」另一首是「摩屑妬屑，一切毘羅梨，是謂名苦際。」很可能後一首在「摩屑妬屑」之後至少還有一句「僧舍摩」，相當於《十誦律》彌梨車語偈頌。竺佛念的譯文可能是將兩種語言的偈頌混雜為一首，更有可能是因為兩首偈頌的後半段雷同，寫本可能用「重複符號」代表兩段相同(或近似)的譯文，而「重複符號」在轉抄抄寫的過程被遺漏了。<sup>164</sup>

3. 《十誦律》的兩首對應偈頌為：(馱婆羅語)，「呬甯彌甯，多咍陀譬，陀羅辟支佛闍陀，薩婆休壤舍摩遮，薩婆多羅，毘樓利多咍欲，薩婆休，鞞羅地波跋，頭吃想妬，涅樓遮諦。」與彌

<sup>163</sup> 此處的判讀得到紀贇與鄧偉仁的協助。

<sup>164</sup> 關於「重文記號」，請參考孫致文(2008)，109-111頁，〈(三)重文符〉與黃征(2002)，5-6頁。張涌泉(2010)，119頁，例十八、例十九與例二十指出，敦煌寫本P. 3126與P. 5003，與現行版本對照，可以發現今本脫漏了「”」重文號所代表應該重複的字。

梨車語「摩舍兜舍，那舍婆，薩婆多羅，毘比諦伊數安兜，頭却婆阿地婆地」此處音譯並未完全與梵文《法句經》吻合。

### 5.3 保留部派傳承的「異說」

《出曜經》保留了一些部派傳承的異說，頗為耐人尋味，在此筆者舉三個例子。

#### 5.3.1 七佛集說戒時的說偈

《出曜經》在〈13道品〉的釋文引用《長阿含經》：

《長阿含》契經，說七佛、如來、等正覺，亦說七世父母種族姓號，壽命長短、翼從多少，神足智慧、遺腹兒息。<sup>165</sup>

其次說明七佛侍者名字和集說戒時所說偈頌。請參考〈表9〉

〈表9〉《出曜經》所集七佛名號、侍者名字和集說戒時所說偈頌

七佛名號	侍者名字	說偈	附注(《長阿含經》敘述之侍者)
毘婆尸	無憂	忍辱為第一	無憂
式棄	吉祥行	眼莫視非邪	忍行
毘舍婆	休息	不害亦不殺	寂滅
拘留孫	佛提	譬如蜂採華	善覺
拘那含牟尼	吉祥	亦不觸燒彼	安和
迦葉	等觀	諸惡莫作	善友
釋迦文	阿難	護口為第一	阿難

<sup>165</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 683, c24-c26)。



實際上《長阿含1經》只提到：毘婆尸佛「講說戒經：『忍辱為第一，佛說涅槃最，不以除鬚髮，害他為沙門。』」<sup>166</sup>並未提及及其他六佛講說戒經時的說偈。對應的巴利《長部14經》也是只提及毘婆尸佛的說偈，而未談到其餘六佛。

從〈表10〉來看，雖然有其他所謂「戒本」的翻譯也提到「七佛集說戒時所說偈頌」，但是，這些「譯文」，即使有時七佛的名號翻譯的並不一致，大部分偈頌卻譯得「幾乎一字不差」，令筆者相當困惑。特別是拘那含牟尼的說偈，即使四部「戒本」的譯者並不相同，卻一致地將此偈頌譯作「七言句」，這應該不是巧合，很有可能「戒本」不是出自翻譯，而是沿襲某一固定格式抄襲別處的譯文而成，這樣的推測有待深論。<sup>167</sup>

〈表10〉

七佛名號	僧祇律大比丘戒本	十誦比丘波羅提木叉戒本	彌沙塞五分戒本	四分律比丘戒本
毘婆尸	忍辱第一道	忍辱第一道	忍辱第一道	忍辱第一道
式棄	譬如明眼人	譬如明眼人	譬如明眼人	譬如明眼人
毘舍婆	不惱不說過	不惱不說過	不惱不說過	不謗亦不嫉
拘留孫	譬如蜂採華	譬如蜂採花	譬如蜂採花	譬如蜂採華
拘那含牟尼	欲得好心莫放逸	欲得好心莫放逸	欲得好心莫放逸	心莫作放逸
迦葉	一切惡莫作	一切惡莫作	一切惡莫作	一切惡莫作
釋迦文	護身為善哉	護身為善哉	護身為善哉	善護於口言

<sup>166</sup> 《長阿含1經》(CBETA, T01, no. 1, p. 10, a26-27)。

<sup>167</sup> 除了所謂「戒本」之外，《摩訶僧祇律》(CBETA, T22, no. 1425, p. 446, c20-p. 447, a14)，《根本說一切有部毘奈耶》(CBETA, T23, no. 1442, p. 904, b20-p. 905, a6)，《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》(CBETA, T23, no. 1443, p. 1019, c17-p. 1020, b3)也有此七佛「戒經、偈布薩」，後兩部義淨法師譯典，拘那含牟尼說偈作「五字八句」，而非「七字四句」。

### 5.3.2 教誡羅云的「次第」

〈1無常品〉第45頌有一段釋文為：

爾時世尊告羅云曰：「汝當思惟《因緣雜誦》」...

世尊告羅云：「汝諷誦《五盛陰雜誦》。」...

世尊告羅云曰：「汝當誦《六更樂雜誦》。」<sup>168</sup>

以「教導羅睺羅」為主題的《中阿含14經》與《中部61經》並沒有類似的敘述，也與《法句譬喻經》的故事不同。<sup>169</sup>

與此處釋文較接近的是《雜阿含200經》：<sup>170</sup>

如是我聞...世尊...問羅睺羅言：「汝以授人五受陰未？」

...世尊...問羅睺羅言：「汝為人說六入處未？」

...世尊...問羅睺羅言：「汝已為人說尼陀那法未？」

...爾時，世尊復觀察羅睺羅心，解脫智未熟...廣說乃至告羅睺羅言：「汝當於上所說諸法，獨於一靜處，專精思惟，觀察其義。...」

兩者有三點主要差別：1. 《出曜經》釋文裡，世尊的教導是「思惟、諷誦」，《雜阿含200經》則是「教授、為人說」。2. 後者每次問法都自稱「唯願世尊為我說法，我聞法已，獨一靜處，

<sup>168</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 626, b29-c8)。

<sup>169</sup> 《中阿含14經》(CBETA, T01, no. 26, p. 436, a13), 《法句譬喻經》(CBETA, T04, no. 211, p. 599, c20), MN 61, M i 414。

<sup>170</sup> 《雜阿含200經》(CBETA, T02, no. 99, p. 51, a15-c10), 雖然赤沼智善(1929)與 Suttacentral 網址都列《相應部 35.121經》為「參考經典」(partial parallel), 但是《相應部 35.121經》並未出現類似此處討論的經文。此處出自邱大剛的提示。

專精思惟，不放逸住，乃至自知不受後有」，<sup>171</sup>聞法後卻未「於上所說諸法，獨於一靜處，專精思惟，觀察其義」。<sup>172</sup>前者的敘述則是先誦「雜誦」、後思惟觀察其義。3. 前者的次序是先《因緣雜誦》(相當於《雜阿含經》的〈雜因誦第三〉)，其次《五盛陰雜誦》(相當於《雜阿含經》的〈五陰誦第一〉)，最後是《六更樂雜誦》(相當於《雜阿含經》的〈六入處誦第二〉)，後者敘述的次序則是「五受陰、六入處、尼陀那法」。

如果，《出曜經》此處「釋文」代表此《出曜經》所屬傳承的《雜阿含經》品次，這就顯示了一本編輯次序大不相同的《雜阿含經》版本。如果這僅僅是教導初學(或沙彌)的次序，這也未曾出現在其他漢譯或巴利佛教文獻之中，這樣的次序頗為耐人尋味。

就上述的第一、二點差異來說，筆者認為，《出曜經》諷誦的教導，比《雜阿含200經》要羅睺羅(羅云)去教授他人，來得合情入理；《雜阿含200經》問法時自稱「我聞法已，獨一靜處，專精思惟，不放逸住…」，從前後文讀來，似乎未實際去「獨一靜處，專精思惟」。《出曜經》的敘述無此「語病」。

### 5.3.3 「智」與「慧」的解說

第三個例子為〈5放逸品〉的一首偈頌：

諸有猗權慧，常念於身患，  
非事亦不為，應為而不捨，  
有念思智慧，永無有諸漏。<sup>173</sup>

<sup>171</sup> 《雜阿含200經》(CBETA, T02, no. 99, p. 51, a29-b2)。

<sup>172</sup> 《雜阿含200經》(CBETA, T02, no. 99, p. 51, b20-22)。

<sup>173</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 642, c17-19)。

第五句「有念思智慧」的詮釋為：

猶如田家子左手執草，右手刈除，智慧之士亦復如是執念堅固，心不移易。智能分別、慧能割斷；識物別真謂之智，暢演玄鑒是謂慧。是故說曰「有念思智慧」也。<sup>174</sup>

在此以巴利經文為例，相當於「智」或「慧」的巴利用字，為「ñāṇa 智」、「vijjā 明、智」、「paññā 慧、般若」。偈頌「有念思智慧」似乎只是一字，而不是「思智與慧」。不管漢譯中「智」與「慧」是對應到那一巴利用字，釋文用「智」與「慧」作不同功能的詮釋，似乎不見於巴利文獻。<sup>175</sup>

這樣的詮釋是出自部派傳承的差別，還是出自翻譯時的解說，或是轉梵為漢的傳譯者所擅加，都有待探討。

## 6. 《出曜經》譯文中的疑點

但是，《出曜經》的譯文也有一些疑點。以下分「重譯偈頌」、「引用T210《法句經》譯文」、「引用晚期的偈頌」、「引用『阿毘達磨』內容」、「誤譯」逐項探討《出曜經》翻譯的幾個議題。

<sup>174</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 643, a14-18)。

<sup>175</sup> 在巴利《彌蘭陀王所問經》的「問ñāṇa 與 paññā」(Mil 41)，所問的也是「ñāṇa 與 paññā何者先起」，而沒有「一個為能分別，一個能割斷」的區分：「Rājā āha 'bhante nāgasena, yassa ñāṇam uppannam, tassa paññā uppannā'ti?... 'Evameva kho, mahārāja, ñāṇe uppannamatte moho tattheva nirujjhati'ti.」。《那先比丘經》卷1：「王復問：『何等為智慧者？』那先言：『我前說已。人有智慧能斷諸疑、明諸善事，是為智慧。』那先言：『譬如持燈火入冥室，火適入室，便亡其冥自明。明人有智慧譬如火光。』那先言：『譬如人持利刀截木，人有智慧能截斷諸惡，譬如利刀。那先言人於世間智慧最為第一。』」(CBETA, T32, no. 1670B, p. 708, b25-c2)。漢譯經文也是統言「智慧」，而未分別「智」與「慧」的不同功能。

## 6.1 《出曜經》譯文與《法句經》的重譯偈頌

現存《法句經》中有些偈頌似乎是同一偈頌而翻譯了兩次，造成的原因可能是維祇難前一譯為五百偈「法句經」，<sup>176</sup>後來再從竺將炎處增加了十三品，連以前所譯，共752偈。此一譯本經過兩次翻譯，再合併編輯成一書，有可能因此而出現重複。<sup>177</sup>請參考〈表11〉所列的《法句經》重複偈頌：

〈表11〉 T210《法句經》的重複偈頌 (26組重複偈頌)

編號	偈頌一	偈頌二	巴利《法句經》對應偈頌(筆者漢譯)
1	〈2 教學品〉(14): 「樂戒學行，奚用伴為？ 獨善無憂，如空野象。」	〈31 象喻品〉(11): 「寧獨行為善，不與愚為 侶，獨而不為惡，如象驚 自護。」	〈23 象品〉330頌:「寧 可獨住守善，也不與愚人 為友，應獨居寡欲知足， 如同大象獨行在象林裡。」
2	〈4 篤信品〉(8): 「信使戒誠，亦受智慧， 在在能行，處處見養。」	〈29 廣衍品〉(13): 「有信則戒成，從戒多致 寶，亦從得諧偶，在所見 供養。」	〈21 雜品〉303頌: 「正信而持戒，獲得名譽 與財富，無論去到何處， 都為人敬重。」
3	〈5 戒慎品〉(7): 「戒終老安，戒善安止， 慧為人寶，福盜不取。」	〈31 象喻品〉(14):「持戒 終老安，信正所正善，智 慧最安身，不犯惡最安。」	〈23 象品〉333頌: 「能到老猶能持戒真快樂， 能成就正信真快樂， 能具智慧真快樂，能斷絕 為惡真快樂。」

<sup>176</sup> 《出三藏記集·法句經序》卷7:「始者維祇難…來適武昌，僕從受此五百偈本。」(CBETA, T55, no. 2145, p. 50, a9-10).

<sup>177</sup> 《法句經》重譯偈頌可參考蘇錦坤(2014b)。

4	<p>〈6 惟念品〉(10): 「以覺意能應，日夜務學行，當解甘露要，令諸漏得盡。」</p>	<p>〈25 忿怒品〉(7): 「意常覺寤，明慕勤學，漏盡意解，可致泥洹。」 (「明慕勤學」異讀作「明暮勤學」)</p>	<p>〈17 忿怒品〉226頌: 「常能維持警醒，日夜勤奮修習而志向涅槃的人，他們能漏盡解脫。」</p>
5	<p>〈6 惟念品〉(12): 「已知自覺意，是為佛弟子，常當晝夜念，佛與法及僧。」</p>	<p>〈29 廣衍品〉(8): 「為佛弟子，常寤自覺，晝夜念佛，惟法思眾。」</p>	<p>〈21 雜品〉 「喬達摩弟子常自覺醒，不論晝夜，常具念觀佛。」(296) 「喬達摩弟子常自覺醒，不論晝夜，常具念觀法。」(297) 「喬達摩弟子常自覺醒，不論晝夜，常具念觀僧。」(298)</p>
6	<p>〈7 慈仁品〉(1): 「為仁不殺，常能攝身，是處不死，所適無患。」</p>	<p>〈25 忿怒品〉(6): 「常自攝身，慈心不殺，是生天上，到彼無憂。」</p>	<p>〈17 忿怒品〉225頌: 牟尼不害(群生)，常能調御自身，他們將到達沒有憂惱的不死處(涅槃)。</p>
7	<p>〈8 言語品〉(8): 「解自抱損意，不躁言得中，義說如法說，是言柔軟甘。」</p>	<p>〈34 沙門品〉(3): 「學當守口，宥言安徐，法義為定，言必柔軟。」 (「宥言安徐」異讀作「寡言安徐」)。</p>	<p>〈25 比丘品〉363頌: 「善於調御自己語言、說話善巧的比丘，不傲慢自負、能法說、義說，他的語言是甜蜜的。」</p>
8	<p>〈10 放逸品〉(20): 「斷濁黑法，學惟清白，度淵不反，棄猗行止，不復染樂，欲斷無憂。」</p>	<p>〈14 明哲品〉:「斷五陰法，靜思智慧，不反入淵，棄猗其明。」(15) 「抑制情欲，絕樂無為，能自拯濟，使意為慧。」(16)</p>	<p>智者已捨黑法而勤修善法，由在家而出家，獨居於難居之處。(87) 已捨棄一切貪欲、已清淨自己心穢的智者一無所有，應樂於此處。(88)</p>
9	<p>〈13 愚闇品〉(9): 「愚人施行，為身招患，快心作惡，自致重殃。」</p>	<p>〈17 惡行品〉(2): 「凡人為惡，不能自覺，愚癡快意，令後讎毒。」</p>	<p>〈5 愚人品〉69頌:「當惡業尚未成熟時，愚者認為所作如蜜一般甜，惡業成熟後，愚者必將受苦。」</p>

10	〈13 愚闇品〉(12): 「過罪未熟，愚以恬愜，至其熟處，自受大罪。」	〈17 惡行品〉(5): 「妖孽見福，其惡未熟，至其惡熟，自受罪虐。」	〈5 愚人品〉66頌: 「愚人的作為像是自己的仇敵，自作惡行，自招惡果。」
11	〈13 愚闇品〉(18): 「遠道近欲者，為食在學名，貪猗家居故，多取供異姓。」	〈33 利養品〉(5): 「遠道順邪，貪養比丘，止有慳意，以供彼姓。」	〈5 愚人品〉73頌: 「愚人貪求高於其他僧人的不恰當恭敬，期望從其他家庭得到較佳的居住處和供養。」
12	〈13 愚闇品〉(19): 「學莫墮二望，莫作家沙門，貪家違聖教，為後自匱乏。」	〈33 利養品〉(6): 「勿猗此養，為家捨罪，此非至意，用用何益？」	
13	〈13 愚闇品〉(20): 「此行與愚同，但令欲慢增，利求之願異，求道意亦異。」	〈33 利養品〉(7): 「愚為愚計，欲慢用增，異哉失利，泥洹不同。」	〈5 愚人品〉74頌: 「愚人的貪欲與傲慢如此增長：『希望居士和僧人都認為是我所完成的。希望無論他們想作任何事務，都會遵循我的意願。』」
14	〈13 愚闇品〉(21): 「是以有識者，出為佛弟子，棄愛捨世習，終不墮生死。」	〈33 利養品〉(8): 「諦知是者，比丘佛子，不樂利養，閑居却意。」	〈5 愚人品〉75頌:「願比丘--佛的聲聞弟子，完全了解：有一道是引向習近世間利得，有一道趣向涅槃。不因別人對他恭敬而喜悅，願他獨居修道。」
15	〈15 羅漢品〉(5): 「制根從正，如馬調御，捨憍慢習，為天所敬。」	〈31 象喻品〉(16): 「從是住定，如馬調御，斷患無漏，是受天樂。」	〈7 阿羅漢品〉94頌:「他的諸根寂靜，如被御者調伏的馬，捨斷我慢、已得漏盡，為天所敬欽羨。」
16	〈15 羅漢品〉(6): 「不怒如地，不動如山，真人無垢，生死世絕。」	〈36 泥洹品〉(26): 「受辱心如地，行忍如門闕，淨如水無垢，生盡無彼受。」	〈7 阿羅漢品〉95頌: 「如地一般平和不受妨礙，他堅固如因陀羅石柱，如沒有污泥的湖泊，他已不再輪迴生死。」

17	<p>〈18 刀杖品〉(12): 「如策善馬，進道能遠，人有信戒，定意精進，受道慧成，便滅眾苦。」</p>	<p>〈31 象喻品〉(15): 「如馬調軟，隨意所如，信戒精進，定法要具：明行成立，忍和意定，是斷諸苦，隨意所如。」</p>	<p>〈10 刀杖品〉144頌：「你們應精勤迫切地修習，如良馬加鞭；你們應以信、戒、精進、定、善分別法而知行具足(明行足)地、具念地捨斷此眾多苦。」</p>
18	<p>〈22 述佛品〉(9): 「觀行忍第一，佛說泥洹最，捨罪作沙門，無嫉害於彼。」</p>	<p>〈36 泥洹品〉(1): 「忍為最自守，泥洹佛稱上，捨家不犯戒，息心無所害。」</p>	<p>〈14 佛陀品〉184頌： 「忍辱與寬恕是最高的苦行，佛說涅槃是最上的境界，比丘不殺傷他人，侵害別人者即不是沙門。」</p>
19	<p>〈28 道行品〉(4): 「生死非常苦，能觀見為慧，欲離一切苦，行道一切除。」</p>	<p>〈28 道行品〉(20): 「知眾行苦，是為慧見，罷厭世苦，從是道除。」</p>	<p>〈20 道品〉278頌： 「當人具慧而見到諸行是苦時，他就能厭離眾苦，這就是清淨之道。」</p>
20	<p>〈28道行品〉(5):「生死非常空，能觀見為慧，欲離一切苦，但當勤行道。」</p>	<p>〈28 道行品〉(19): 「知眾行空，是為慧見，罷厭世苦，從是道除。」</p>	---
21	<p>〈28 道行品〉(9): 「斷樹無伐本，根在猶復生，除根乃無樹，比丘得泥洹。」</p>	<p>〈32 愛欲品〉(31): 「伐樹忽休，樹生諸惡，斷樹盡株，比丘滅度。」 「伐樹忽休」異讀作「伐樹勿休」。</p>	<p>〈20 道品〉283頌： 「別只砍一棵樹，應砍盡整座欲望叢林，怖畏從此欲望叢林產生，諸比丘！斷盡了欲望叢林之後，就達到涅槃。」</p>
22	<p>〈28 道行品〉(10): 「不能斷樹，親戚相戀，貪意自縛，如犢慕乳。」</p>	<p>〈32 愛欲品〉(32): 「夫不伐樹，少多餘親，心繫於此，如犢求母。」</p>	<p>〈20 道品〉284頌：「只要對女色尚有絲毫欲貪，即使是極細微的殘餘尚未斷除，心意就會被繫著，如同小牛渴望著母奶。」</p>
23	<p>〈30 地獄品〉(2): 「法衣在其身，為惡不自禁，苟沒惡行者，終則墮地獄。」</p>	<p>〈34 沙門品〉(29): 「袈裟披肩，為惡不損，惡惡行者，斯墮惡道。」</p>	<p>〈22 地獄品〉307頌： 「諸多身披袈裟而行惡法，不自節制，惡人將因自己的惡行，死後墮入地獄。」</p>



24	〈30 地獄品〉(3): 「無戒受供養，理豈不自損？死噉燒鐵丸，然熱劇火炭。」	〈33 利養品〉(20): 「寧噉燒石，吞飲洋銅，不以無戒，食人施。」	〈22 地獄品〉308頌： 「寧可吞食熾熱的鐵丸，而不要以無戒又不自調御而接受別人布施(食物)。」
25	〈30 地獄品〉(7): 「人行為慢惰，不能除眾勞，梵行有玷缺，終不受大福。」	〈34 沙門品〉(27): 「行懈緩者，勞意弗除？非淨梵行，焉致大寶？」	〈22 地獄品〉312頌： 行為怠惰，持戒不淨，於梵行有疑，將不會得致大果。
26	〈33 利養品〉(9): 「自得不恃，不從他望，望彼比丘，不至正定。」	〈34 沙門品〉(5): 「學無求利，無愛他行，比丘好他，不得定意。」	---

巴利《法句經》的80頌與145頌除了最後一字不同之外，兩首偈頌完全相同，除此之外，巴利《法句經》並無重出偈頌。<sup>178</sup>《出曜經》與《法集要頌經》則是依據「梵本」所譯，與T210《法句經》彙集兩譯的情況不同；但是，《出曜經》仍然出現不少重複偈頌。請參考〈表12〉所列的《出曜經》重複偈頌：

〈表12〉《出曜經》的重複偈頌(14首重複偈頌)

偈頌一	偈頌二	附註
卷2〈1無常品〉：「是日已過，命則隨滅，如少水魚，斯有何樂？」(p. 616, b13-14)	卷3〈1無常品〉：「是日已過，命則隨滅，如少水魚，斯有何樂？」(p. 621, b24-25)	
〈1無常品〉：「愚蒙愚極，自謂我智，愚而稱智，是謂極愚。」	〈26親品〉：「愚者自稱愚，當知善點慧，愚人自稱智，是謂愚中甚。」	
〈2欲品〉：「如是貪無利，當	〈14利養品〉：「如是貪無利，	「首領分在地」異

<sup>178</sup> 這兩頌的最后一字不同，80頌是「智者paṇḍitā」，145頌是「具戒者subbatā」。

知從癡生，愚為此害賢，首領分地。」	當知從癡生，愚為此害賢，首領分在地。」	讀作「首領分乎于地」。
〈4 無放逸品〉：「專意莫放逸，習意念仁戒，終無愁憂苦，亂念得休息。」	〈5 放逸品〉：「思惟不放逸，為仁學仁跡，從是無有憂，念自減意。」	
〈6 念品〉：「善與不善者，此二俱不別，不善生地獄，善者生天上。」	〈6 念品〉：「近與不近，所往者異，近道昇天，不近墮獄。」	
〈7 戒品〉：「意常覺悟，晝夜力學，漏盡意解，可致泥洹。」	〈16 惟念品〉：「以覺意得應，日夜慕學行，當解甘露要，令諸漏得盡。」	
〈9 行品〉：「吉人行德，相隨積增，甘心為之，福應自然。」	〈29 惡行品〉：「人能作其福，亦當數數造，於彼意願樂，善受其福報。」	
〈12 沙門品〉：「截流而渡，無欲如梵，知行已盡，逮無量德。」	〈34 梵志品〉：「截流而渡，無欲如梵，知行以盡，是謂梵志。」	
〈12 沙門品〉：「夫行舒緩，善之與惡，梵行不淨，不獲大果。」	〈33 沙門品〉：「行懈緩者，勞意弗除，非淨梵行，焉致大寶？」	
〈14 利養品〉：「非食命不濟，孰能不揣食？夫立食為先，知是不宜嫉。」	〈27 泥洹品〉：「非食命不濟，孰能不揣食？夫立食為先，然後乃至道。」	
〈15 忿怒品〉：「忍辱勝怨，善勝不善，勝者能施，至誠勝欺。」	〈21 恚品〉：「忍辱勝怨，善勝不善，勝者能施，真誠勝欺。」	
〈26 親品〉：「莫見愚聞聲，亦莫與愚居，與愚同居難，猶如怨同處，當選擇共居，如與親親會。」	〈31 樂品〉：「不與愚從事，經歷無數日，與愚同居難，如與怨憎會，與智同處易，如共親親會。」	
〈30 雙要品〉：「除其父母緣，王家及二種，遍滅其境土，無垢為梵志。」	〈34 梵志品〉：「先去其母，王及二臣，盡勝境界，是謂梵志。」	
〈34 梵志品〉：「見癡往來，墮壘受苦，欲單渡岸，不好他語，唯滅不起，是謂梵志。」	〈34 梵志品〉：「城以塹為固，往來受其苦，欲適渡彼岸，不肯受他語，唯能滅不起，是謂名梵志。」	

比較〈表11〉與〈表12〉，在《法句經》的重出偈頌，在《出曜經》並未重複；反之亦然。所以《出曜經》的重出偈頌並未受到《法句經》的影響。

## 6.2 《出曜經》引用《法句經》的譯文

以偈頌的翻譯策略來看，《出曜經》有些對應偈頌的譯文與 T210《法句經》不同，但是也有相當多偈頌是「遵古不另翻譯」；也就是說，譯者認定此一偈頌為漢譯《法句經》的某一偈頌之後，就承襲舊譯而不再另行重新翻譯。由於同一偈頌在《出曜經》與 T210《法句經》隸屬的品名不同；即使隸屬同一品，前後次序也不一定相同，無法單純地依據品名和偈頌次序找到對應偈頌。筆者必須承認 T210《法句經》並不是從表面的字義就能讀懂，以筆者的觀點來看，僅憑 T210《法句經》的漢譯文句，和一本「梵本《法句經》」，要認定彼此的對應偈頌並不是一件容易的工作。筆者設想手上有《出曜經》梵本，翻譯〈6念品〉「譬人久行，從遠吉還，親厚並安，歸來喜歡」的偈頌時，要知道 T210《法句經》的〈24好喜品〉第9頌是對應偈頌，其實並不容易。既然具備翻譯能力，與其反覆核對兩百年前的舊譯，倒不如根據梵本直接進行翻譯要來得省時省事。

從〈表13〉可以發現，《出曜經》34品之中，出現部分偈頌直接引自《法句經》的有27品，承襲偈頌達三十多首。

但是，即使竺佛念翻譯《出曜經》時承襲 T210《法句經》的譯句，也不致造成「翻譯事業」(或「翻譯志業」)上的瑕疵。例如 T211《法句譬喻經》的偈頌，幾乎是完全引用 T210《法句經》；《增壹阿含51.3經》的偈頌「欲我知汝本，意以思想生，我不思想汝，則汝而不有」，<sup>179</sup>也是承襲 T210《法句經》的譯

<sup>179</sup> 《增壹阿含51.3經》(CBETA, T02, no. 125, p. 815, c15-16)。

文。<sup>180</sup>以 T210《法句經》而論，也有抄錄自康孟詳所譯偈頌的現象。<sup>181</sup>

從另一個譯例來看，鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷1〈2方便品〉有一段譯文為：「若在刹利，刹利中尊，教以忍辱。若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢。若在大臣，大臣中尊，教以正法。若在王子，王子中尊，示以忠孝。若在內官，內官中尊，化正宮女。」<sup>182</sup>在玄奘翻譯的《說無垢稱經》卷1〈2顯不思議方便善巧品〉：「若在刹帝利，刹帝利中尊，教以忍辱。若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢。若在大臣，大臣中尊，教以正法。若在王子，王子中尊，示以忠孝。若在內官，內官中尊，化正宮女。」<sup>183</sup>兩者的用語幾乎完全相同。特別是「若在王子。王子中尊，示以忠孝」的譯文，梵文版本並未出現「示以忠孝」的意涵，很有可能此句譯文《說無垢稱經》承襲了《維摩詰所說經》。<sup>184</sup>

也就是說，「承襲舊譯」的譯法，在魏晉時期的譯經工作，算是常見的作風，不算驚世駭俗，也無須隱諱這樣的行為。

<sup>180</sup> 《法句經》卷2〈32愛欲品〉：「欲我知汝本，意以思想生，我不思想汝，則汝而不有。」(CBETA, T04, no. 210, p. 571, b20-21)。

<sup>181</sup> 康孟詳譯《中本起經》卷2〈11自愛品〉：「如河駛流，往而不反，人命如是，逝者不還。」(CBETA, T04, no. 196, p. 160, c18-19)。支謙《法句經》〈1無常品〉譯作：「如河駛流，往而不返；人命如是，逝者不還。」(CBETA, T04, no. 210, p. 559, a14-15)。

<sup>182</sup> 《維摩詰所說經》(CBETA, T14, no. 475, p. 539, b2-6)。

<sup>183</sup> 《說無垢稱經》(CBETA, T14, no. 476, p. 560, c6-11)。

<sup>184</sup> 黃寶生(2011), 50頁14-15行, 「出現在王子中, 受王子們尊敬, 旨在摒棄對宮廷享受和王權的貪求」。此句在支謙譯《佛說維摩詰經》卷1〈2善權品〉的對應譯文為：「入帝王子, 能正其意, 以孝寬仁率化薄俗」(CBETA, T14, no. 474, p. 521, a19-20), 也是出現梵語文本所無的「孝」字。

&lt;表13&gt; 《出曜經》引用《法句經》的偈頌

偈頌	《出曜經》篇章 (CBETA, T04, no. 212)	《法句經》篇章 (CBETA, T04, no. 210)	附註
1. 所行非常，謂興衰法， 夫生輒死，此滅為樂。	〈1 無常品〉 (p. 611, b10-11)	〈1 無常品〉 (p. 559, a11-12)	
2. 何意何笑，念常熾然， 深蔽幽冥，如不求錠？	〈1 無常品〉 (p. 611, c10-11)	〈19 老耗品〉 (p. 565, b27-28)	《大正藏·法句經》作「命常熾然」。
3. 欲我知汝本，意以思想 生；我不思想汝，則汝而 不有。	〈2 欲品〉 (p. 626, c27-28)	〈32 愛欲品〉 (p. 571, b20-21)	
4. 以欲網自蔽，以愛蓋自 覆，自恣縛於獄，如魚入 筍口，為老死所伺，若犢 求母乳。	〈3 愛品〉 (p. 632, c28- p. 633, a1)	〈32 愛欲品〉 (p. 571, a27-29)	
5. 放逸如自禁，能却之為 賢，已昇智慧堂，去危為 即安。明智觀於愚，譬如 山與地。	〈4 無放逸品〉 (p. 637, c13-14)	〈10 放逸品〉 (p. 562, c6-9)	《大正藏·法句經》 作「已昇智慧閣」。
6. 如車行道，捨平大塗， 從邪徑敗，生折軸憂。	〈5 放逸品〉 (p. 641, c29- p. 642, a1)	〈21 世俗品〉 (p. 566, a21-22)	
7. 譬人久行，從遠吉還， 親厚並安，歸來喜歡。	〈6 念品〉 (p. 653, c1-2)	〈24 好喜品〉 (p. 567, c24-26)	《大正藏·法句經》 作「親厚普安」。
8. 比丘立戒，守攝諸根， 食知自節，寤意令應。	〈7 戒品〉 (p. 655, b22-23)	〈5 戒慎品〉 (p. 561, a2-3)	《大正藏·法句經》 作「悟意令應」。
9. 慈仁不殺，常能攝身， 是處不死，所適無患。	〈8 學品〉 (p. 661, b20-21)	〈7 慈仁品〉 (p. 561, b17-18)	《大正藏·法句經》 作「為仁不殺」。
10. 夫士之生，斧在口中， 所以斬身，由其惡言。	〈9 誹謗品〉 (p. 664, a27-28)	〈8 言語品〉 (p. 561, c19-21)	
11. 眾生有苦惱，不得免 老死，唯有仁智者，不念 人非惡。	〈10 行品〉 (p. 669, c15-16)	〈17 惡行品〉 (p. 565, a26-27)	

12. 比方世利，慧信為智，是財上寶，家產非常。	〈11 信品〉 (p. 676, a9-10)	〈4 篤信品〉 (p. 560, c5-6)	《大正藏·法句經》作「慧信為明」。
13. 沙門為何行，如意不自禁，步步數著粘，但隨思想走。	〈12 沙門品〉 (p. 679, a22-23)	〈34 沙門品〉 (p. 572, b12-13)	《大正藏·法句經》作「沙門何行？如意不禁，步步著粘，但隨思走」。
14. 智為世長，快樂無為，智受正教，生老死盡。	〈13 道品〉 (p. 682, a8-9)	〈28 道行品〉 (p. 569, b18-20)	
15. 芭蕉以實死，竹蘆實亦然，駝驢坐姪死，士以貪自喪。	〈14 利養品〉 (p. 687, b5-6)	〈33 利養品〉 (p. 571, b28-c1)	
16. 人相謗毀，自古至今，既毀多言，又毀訥訥，亦毀中和，世無不毀。	〈15 忿怒品〉 (p. 695, c16-17)	〈25 忿怒品〉 (p. 568, a14-16)	《大正藏·法句經》作「又毀訥忍」。
17. 出息入息念，具滿諦思惟，從初竟通利，按如佛所說。	〈16 惟念品〉 (p. 698, b6-7)	〈6 惟念品〉 (p. 561, a18-19)	《大正藏·法句經》作「安如佛所說」。
18. 人前為過，後止不犯，是照世間，如月雲消。	〈17 雜品〉 (p. 703, a23-24)	〈10 放逸品〉 (p. 562, c25-26)	
19. 莫輕小惡，以為無殃，水滲雖微，漸盈大器，凡罪充滿，從小積成。	〈18 水品〉 (p. 707, a24-25)	〈17 惡行品〉 (p. 565, a2-4)	
20. 學者擇地，捨鑑取天，善說法句，能採德華。	〈19 華品〉 (p. 708, c4-5)	〈12 華香品〉 (p. 563, a24-25)	
21.	〈20 馬喻品〉 (p. 711, b12-13) 如馬調軟，隨意所如，信戒精進，定法要具，忍和意定，是斷諸苦。	〈31 象喻品〉(p. 570, c9-11) 如馬調軟，隨意所如，信戒精進，定法要具。明行成立，忍和意定，是斷諸苦，隨意所如。	
22. 從是住定，如馬調御，斷慧無漏，是受天樂。	〈20 馬喻品〉 (p. 711, b27-28)	〈31 象喻品〉 (p. 570, c11-12)	

23. 舉眾輕之，有力者忍，夫忍為上，宜常忍羸。	〈21 恚品〉 (p. 714, b9-10)	〈25 忿怒品〉 (p. 568, b6-8)	
24. 我既無師保，亦獨無伴侶，積一行得佛，自然通聖道。	〈22 如來品〉 (p. 717, b15-16)	〈22 述佛品〉 (p. 567, a19-21)	《大正藏·法句經》作「我既無歸保」。
25. 千千為敵，一夫勝之，莫若自伏，為戰中勝。	〈24 我品〉 (p. 723, a2-3)	〈16 述千品〉 (p. 564, b23-24)	《大正藏·法句經》作「未若自勝」。
26. 諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。	〈29 惡行品〉 (p. 741, b24-25)	〈22 述佛品〉 (p. 567, b1-2)	
27. 心為法本，心尊心使，中心念惡，即言即行，罪苦自追，車轢于轍。	〈32 心意品〉 (p. 760, a11-12)	〈9 雙要品〉 (p. 562, a13-15)	
28. 心為法本，心尊心使，中心念善，即言即行，福慶自隨，如影隨形。	〈32 心意品〉 (p. 760, a21-22)	〈9 雙要品〉 (p. 562, a15-16)	《大正藏·法句經》作「福樂自追」。
29. 比丘為慈，愛敬佛教，深入止觀，滅行乃安。	〈33 沙門品〉 (p. 764, c27-28)	〈34 沙門品〉 (p. 572, a11-12)	
30. 無禪不智，無智不禪，道從禪智，得近泥洹。	〈33 沙門品〉 (p. 766, b29-c1)	〈34 沙門品〉 (p. 572, a18-19)	
31. 今世行淨，後世無穢，無習無捨，是謂梵志。	〈34 梵志品〉 (p. 769, b17-18)	〈35 梵志品〉 (p. 573, a2-3)	

### 6.3 《出曜經》釋文引述的晚期偈頌

《出曜經》的釋文引用了其他尊者的偈頌，此一狀況頗為耐人尋味，請參考〈表14〉。印順法師早已注意到這一現象：

《出曜經》引有馬聲——馬鳴Aśvaghosa頌；又有曇摩世利二頌。曇摩世利，就是法勝梵語的音譯。法勝與譬喻師一樣，多用偈頌說法。理解法勝與譬喻者的共通性，那就對於阿毘達磨論義的偈頌化，會有更好的理解。譬喻師以偈頌說法，在北方是非常盛行的。法救Dharmatrāta，僧伽羅又

Samgharakṣa, 馬鳴, 童受Kumāralāta, 所有的偈頌集, 都是風行一時。<sup>185</sup>

關於《出曜經》的編撰者尊者法救, 印順法師推論「大概與(阿毘達磨論師)世友同時, 或者多少早一點, 出於西元前二世紀末。」<sup>186</sup>此位世友是「阿毘達磨論師的世友」, 而不是「《尊婆須蜜菩薩所集論》(T1549)作者的世友(婆須蜜)」。<sup>187</sup>

在《出曜經》的釋文中, 出現了四首尊者馬聲的偈頌。印順法師認為尊者馬聲就是尊者馬鳴, 「馬鳴應為西元二世紀初人, 與迦膩色迦王的時代相當」。<sup>188</sup>

印順法師並未討論到「尊者馬師」的事蹟, 馬師是否為「Assaji」的譯名,<sup>189</sup>或者只是「尊者馬聲」的訛寫, 或者是與此兩位無關的譯名, 不得而知。

印順法師也主張曇摩世利就是「法勝, 梵語『達磨尸梨帝Dharmaśreṣṭhī』」,<sup>190</sup>在僧祐的〈薩婆多部記目錄序〉提到「達

<sup>185</sup> 印順法師(1968), 489頁10-14行。

<sup>186</sup> 印順法師(1968), 268頁。

<sup>187</sup> 印順法師(1968), 266頁3-4行:「僧伽跋澄是《尊婆須蜜菩薩所集論》的譯者, 所以所說的婆須蜜——世友, 指『尊婆須蜜菩薩所集論』的作者, 而非四大論師之一的世友。」

<sup>188</sup> 印順法師(1968), 335頁7-8行。印順法師對馬鳴的考證, 可參考同書324-342頁。

<sup>189</sup> 《增壹阿含經》譯鹿野苑五比丘的Assaji為「馬師比丘」。《增壹阿含經》卷3〈4 弟子品〉:「我聲聞中第一比丘, 威容端正, 行步庠序, 所謂馬師比丘是。」(CBETA, T02, no. 125, p. 557, b4-5)。

<sup>190</sup> 印順法師(1968), 487頁11行。



磨尸梨帝羅漢，第三十三。(譯曰『法勝』)」。<sup>191</sup>印順法師認為法勝是《阿毘曇心論》的作者，而這本論書約成立於西元250年。<sup>192</sup>

印順法師認為「尊者童子辯」就是「童受」：

然僧伽跋澄Saṃghabhūti所譯——西元三八三年傳來，三九八年譯出的《出曜經》，引有童子辯的偈頌…。童子辯，應為鳩摩羅陀的義譯。《出曜經》(譬喻)所引的偈頌，除馬聲(馬鳴Aśvaghōṣa)，達磨尸利(法勝Dharmaśreṣṭhin)外，就是童子辯。從鳩摩羅陀與譬喻的關係，也可推定童子辯為鳩摩羅陀的異譯了。<sup>193</sup>

他引《大唐西域記》「四日照世：馬鳴、提婆Āryadeva、龍樹Nāgārjuna、童受」的說法，推論童受(童子辯)「約為西元二、三世間的大師」。<sup>194</sup>據陳寅恪〈童受《喻鬘論》梵文殘本跋〉一文所說：

存世的梵文原本第九十篇，即譯文卷壹五之末，標題有Kalpanāmaṇḍitikā dṛṣṭānta等字。按Kumāra即童，Lāta即受，Dṛṣṭānta即喻，Kalpanāmaṇḍitikā即鬘論或莊嚴論。<sup>195</sup>

這位童子辯(童受)可能就是梵本殘卷《喻鬘論》的「童受」。

<sup>191</sup> 《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 89, b13)。《翻梵語》卷2：「曇摩世利(應云『曇摩尸利』，譯曰法吉)，出曜經第二卷」(CBETA, T54, no. 2130, p. 999, a19)。

<sup>192</sup> 印順法師(1968)，488頁13行。

<sup>193</sup> 印順法師(1968)，535頁8-12行。

<sup>194</sup> 印順法師(1968)，536頁8行。

<sup>195</sup> 陳寅恪(1927)，234-239頁。

從以上所引尊者的年代，可以論定西元前的尊者法救在纂集《出曜經》時，不可能去引用西元二、三世紀曇摩世利與童子辯的偈頌，也就是說，如果《出曜經》為法救所撰，那麼今本的《出曜經》一定有後人增刪，而不是法救的原本。<sup>196</sup>

這樣的增刪，有可能是「澄執梵本」的此一梵本已有後人增修；也有另一種可能是，翻譯過程中僧伽跋澄的講說被記錄進去，或者「宣譯的竺佛念、筆受的道嶷」有所增減。

總結本節的討論，筆者認為，法救編纂的《出曜經》很明顯地有後人增添偈頌的證據，今本《出曜經》不會是完全依照「法救編纂的《出曜經》」翻譯。但是，所增的偈頌究竟是所依據的「源頭文本」就有，還是在漢地翻譯時所加，目前尚無法判別。即使如此，因為擔任「筆受」的是「道嶷」，在無法釐清「宣譯」與「筆受」的權責分際之前，不應該直指竺佛念是唯一造成此一風貌的譯人。

<表14>

尊者名號	偈頌的位置	《大正藏》頁次, (CBETA, T04, no. 212)	附註
馬聲	〈1 無常品〉	p. 613, c21-25, p. 616, a15-17, p. 626, a1-3	可能即是「馬鳴 Aśvaghōṣa」
	〈9 行品〉	p. 671, a3-6	
馬師	〈4 無放逸品〉	p. 637, a16-18	是馬鳴，還是另有一人，待查。

<sup>196</sup> Dhammajoti (1995:31) 有同樣的見解。但是，也有可能「尊者法救撰」指的只是「法句偈頌」的編纂，而「偈頌釋文」是經過層層年代的積累、增刪而成，只是這樣的假設雖然言之成理，卻需要踏實的文獻來支撐這樣的假說。

曇摩世利 (曇摩也世利, 曇摩尸梨)	〈1 無常品〉	p. 626, a17-21	可能即是「法勝 Dharmaśreṣṭhī」
	〈5 放逸品〉	p. 643, a2-4	
童子辯	〈4 無放逸品〉	p. 638, b13-14	可能即是「童受 Kumāralāta」
曇摩難提	〈7 戒品〉	p. 655, b29-c2	

#### 6.4 《出曜經》釋文引用「阿毘曇毘婆沙」

《出曜經》卷13〈13 道品〉第一頌為：

八直最正道，四諦為法迹，  
是道名無為，以錠滅愛冥。<sup>197</sup>

這一首偈頌的「錠」字，「宋、元、明藏」與《磧砂藏》作「燈」字，其實「錠」、「燈」兩字互通，並無差別。

《出曜經》此一偈頌的釋文為：

八直最正道者，雲何名為正直？四諦為義處為四，為緣果為四，以聚故為四，若義故為四者是謂三也，…答曰：「以聚義一相，…集已名出要相。」是故說，名為四諦。<sup>198</sup>

<sup>197</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 681, b25-26)。

<sup>198</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 681, b27-c17)。此段引文的標點為CBETA (2011年版) 標點，筆者的標點與此不同，請參考〈表17〉最左欄。

此段釋文應是引自「阿毘曇毘婆沙」，請參考〈表15〉。「阿毘曇毘婆沙」有三本漢譯：1.《鞞婆沙論》2.浮陀跋摩及道泰等譯《阿毘曇毘婆沙論》3.玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》。<sup>199</sup>

印順法師主張：「《鞞婆沙論》十四卷，僧伽跋澄初譯，僧伽提婆重譯改定。」這是西元383年僧伽跋澄所譯，西元390年僧伽提婆改定。《阿毘曇毘婆沙論》譯於西元427年。《阿毘達磨大毘婆沙論》譯於西元659年。<sup>200</sup>

《出曜經》譯於西元399年，所以竺佛念只有可能見到《鞞婆沙論》的譯本，即使如此，今本《鞞婆沙論》並無相當於此段釋文的譯文，竺佛念應該是在沒有參考文獻之下完成此段翻譯。

〈表15〉《出曜經》〈13道品〉第一頌釋文與《阿毘曇毘婆沙論》、《阿毘達磨大毘婆沙論》對照表

《出曜經》釋文	《阿毘達磨大毘婆沙論》 (CBETA, T27, no. 1545, p. 398, c1-p. 399, a22) 括弧內的字為筆者所擬，用以澄清問答關係。	《阿毘曇毘婆沙論》 (CBETA, T28, no. 1546, p. 297, a17-p. 298, a1)
「八直最正道」者，云何名為正直？ <sup>201</sup>		
四諦， <sup>202</sup>	謂有因性、果性，是故實義是諦義。乃至無虛誑義是諦義。	「何故名諦？諦是何義？」答曰：「實義是諦義。…是故實義是諦義，乃至廣說。

<sup>199</sup> 《鞞婆沙論》(CBETA, T28, no. 1547, p. 416, a), 《阿毘曇毘婆沙論》(CBETA, T28, no. 1546, p. 1, b), 《阿毘達磨大毘婆沙論》(CBETA, T27, no. 1545, p. 1, a)。

<sup>200</sup> 印順法師(1968), 204-208頁。

<sup>201</sup> 此處釋文疑佚失首句「八直最正道」的註釋。

<sup>202</sup> 此處疑應作「四諦者」。以下解釋「四諦為法迹」的「四諦」。

為義處為四，為緣果為四，以聚故為四。 <sup>203</sup>	問：「此四聖諦云何建立？為依實事、為依因果、為依現觀而建立耶？設爾何失？」(答：「三皆有過。所以者何？	問曰：「云何立四諦？為以體性？為以因果？為以見時？
若義故為四者，是謂三也； <sup>204</sup>	若依實事而建立者。諦應有三。	若以體性，則有三諦。所以者何？
記苦則無習、記習則無苦，是謂一盡、二道、三苦。	謂「苦、集諦無別體」，故應合為一，滅為第二，道為第三。故有三諦。	離苦無集、離集無苦。滅是第二諦，道是第三諦。
緣果為四者是謂五， <sup>205</sup>	若依因果而建立者，諦應有五。	若以因果，應有五諦。
由苦有緣亦緣有果。 <sup>206</sup>	謂有漏法因果別故，既立為二。	苦亦可言因，亦可言果
道亦如是， <sup>207</sup>	諸無漏道亦有因果，應分為二。	道亦可言因，亦可言果
盡諦為五。	滅為第五，故有五諦。	滅是第五。
若以聚為四者是謂八， <sup>208</sup>	若依現觀而建立者。諦應有八。	若以見時，應有八諦。
先從欲界斷苦，後色界、無色界為二，乃至道亦如是。	謂瑜伽師入現觀位，先別觀欲界苦，後合觀色無色界苦。先別觀欲界諸行因。後合觀色無色界諸行因。先別觀	行者先見欲界苦，後見色、無色界。先見欲界諸行因緣，後見色、無

<sup>203</sup> 抄經者誤將重複符號當作「四」字，此處「四」字均應作「諦」字。所以此處釋文應為「義處為諦，緣果為諦，以聚為諦」。「義處」相當於「實事」，「緣果」相當於「因果」，「以聚」相當於「現觀」。「故」為冗字。

<sup>204</sup> 「若義故為四者，是謂三也」，應作「若義為諦者，是謂三也」；「四」字應為「諦」字，「故」為冗字。

<sup>205</sup> 此處「四」字應為「諦」字。「緣果為四者是謂五」，應作「緣果為諦者，是謂五」。

<sup>206</sup> 此處「由苦有緣亦緣有果」應作「由苦有緣亦有果」，后一「緣」字為「冗字」，應刪去。此處「苦」字疑為「有漏法」的對譯。

<sup>207</sup> 此處「道」字疑為「無漏道」的對譯。

<sup>208</sup> 此處「四」字為「諦」字。「以聚」相當於「現觀」。釋文「若以聚為四者是謂八」相當於「若現觀為諦者是謂八」。

	欲界諸行滅。後合觀色無色界諸行滅。先別觀欲界諸行對治。後合觀色無色界諸行對治。故有八諦。	色界。先見欲界諸行滅，後見色、無色界。先見欲界諸行對治道，後見色無色界。」
立此義已，復有說者，從緣果義名為五。	答：「應作是說，此四聖諦依因果立。」 問：「若爾，應有五諦非四。」	答曰：「應作是說，以因果故立諦。」問曰：「若然者，應有五諦。」
	答：「聖道因果合立一故，諦四非五。謂無漏道因性、果性，皆是能趣苦有、世間生老病死、究竟滅行，故合立一。」	答曰：「以總說故無五諦道。若因、若果，總名苦滅道，總名盡生老病死道。」
苦者亦由緣亦由果，盡名苦迹、有迹、貪迹、慳迹也。有難者道：「(道)跡有緣有果，盡名苦迹，亦名有迹、亦名慳迹。何以故？此中不立二諦。」	問：「若爾，有漏因性、果性，皆是能趣苦有、世間生老病死流轉集行，亦應合一，諦應唯三。」	問曰：「苦若因、若果，亦是苦集道，亦是生老病死道。」
答曰：「制彼論故，亦有因緣也。於彼苦、習興二論，亦無苦、亦無習，欲制此二論故，有苦、有習。道者，有緣、有果，則生一論，言無道也，欲制此一論故，有道。是故說有四諦，非五諦。」	答：「雖爾，行相有別、有總，是故建立聖諦唯四。謂於有漏果性有四行相：一苦、二非常、三空、四非我。於有漏因性有四行相：一因、二集、三生、四緣。於無漏道因性、果性，總唯有四行相：一道、二如、三行、四出。有作是說。以三緣故建立四諦。一實事故。二因果故。三謗信故。」	答曰：「以所行異故。苦有果義者行四行，謂『苦、空、無常、無我』。苦有因義者行四行，謂『因、集、有、緣』。道亦有因義，亦有果義者，盡行一種四行，謂『道、如、迹、乘』。復次以三事故立四諦：一以體性；二以因果；三以誹謗生信。以體性者，四諦體性是有漏、無漏。以因果者，有漏體性有因、有果。有果者是苦諦，有因者是集諦。無漏體性亦有因有果，亦有果無因。有因有果者是道諦，有果無因者是滅諦。…以此三事故立四諦。」

更有說者：「以聚故立。此論。」言有八。 <sup>209</sup>	復有說者：「依現觀故建立四諦。」問：「若爾，聖諦應八非四。」	復次以見諦時故，立四真諦。問曰：「若然者，應有八諦。」
答曰：「以聚義一相，欲界苦、色、無色界苦，盡集聚已。欲界行緣、色無色行緣，盡集已，與出生相。」	答：「諦行相同，故四非八。謂欲界苦及色、無色界苦，雖別現觀而同是苦諦，及同苦等行相所觀故合立一。欲界諸行因，及色無色界諸行因，雖別現觀而同是集諦。及同因等行相所觀故合立一。」	答曰：「若欲界苦，若色、無色界苦，見苦時，總是苦等四行。若欲界行因，色、無色界行因，見集時，總是集等四行。」
欲界行盡，色、無色行盡，盡集已，名休息相。欲界行對，色、無色行對，盡集已，名出要相。」是故說名為四諦。	欲界諸行滅，及色、無色界諸行滅，雖別現觀而同是滅諦。又同滅等行相所觀故合立一。欲界諸行對治，及色無色界諸行對治，雖別現觀而同是道諦。又同道等行相所觀故合立一，故依現觀建立四諦，不增不減。	若欲界行滅，色、無色界行滅，見滅時，總是滅等四行。若欲界行對治，色、無色界行對治，見道時，總是道等四行。是故見諦時總行故，唯有四諦。無八諦。

《出曜經》卷13〈13道品〉第三頌為：

智為世長，快樂無為，  
智受正教，生老死盡。<sup>210</sup>

這一首偈頌的「智」字，「元、明藏」與《磧砂藏》作「知」字，其實「智」、「知」兩字互通，並無差別。

<sup>209</sup> 「更有說者，以聚故立此論言有八」，應作「更有說者：『以聚故立。』（問：）『此謂有八。』」。「論」應為「謂」字，「言」為冗字。

<sup>210</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 682, a8-9)。

《出曜經》此一偈頌的釋文為：

名入一界、入一入、入一陰、入一道。入一界，色界也；入一入，色入也；入一陰者，色陰也；入一道者，現在道也。以此智慧光明，照十八界十二入五陰，當來過去現在世以智慧普有所照，多所饒益多所成就。<sup>211</sup>

此段釋文應是引自「阿毘曇毘婆沙」，請參考〈表16〉。

《鞞婆沙論》也有類似譯文：

謂慧能照一切法。此外事如日月、星宿、摩尼藥、瓔珞宮殿。能照一界、一入、一陰、一世少所入。一界者色界。一入者色入。一陰者色陰。一世者現在。此慧能照十八界、十二入、五陰、三世。<sup>212</sup>

〈表16〉《出曜經》〈13道品〉第三頌釋文與《鞞婆沙論》、《阿毘曇毘婆沙論》、《阿毘達磨大毘婆沙論》對照表

《出曜經》釋文	《鞞婆沙論》 (CBETA, T28, no. 1547, p. 443, c17-21)	《阿毘達磨大毘婆沙論》(CBETA, T27, no. 1545, p. 732, c28-p. 733, a1)	《阿毘曇毘婆沙論》 (CBETA, T28, no. 1546, p. 275, a11-16)
智為世長，快樂無為，智受正教，生老死盡。	(無偈頌)	(無偈頌)	(無偈頌)

<sup>211</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 682, a14-18)。此段引文的標點為CBETA (2011年版)標點，筆者的標點與此不同，請參考〈表16〉最左欄。

<sup>212</sup> 《鞞婆沙論》(CBETA, T28, no. 1547, p. 443, c17-21)。



以此普照諸法，猶如外物有所照明。	謂慧能照一切法。	慧能照一切法。	以慧能照一切法外物。
外物者，日月星宿、衣服、宮殿，	此外事，如日月星宿、摩尼藥、瓔珞、宮殿。	外日月等	如日月、藥草、摩尼珠、諸天宮，
名入一界、入一人、入一陰、入一道。 <sup>213</sup>	能照一界、一人、一陰、一世少所。	唯照一界一處一蘊一世少分。	能照一界、一人、一陰、一世少分。
入一界，色界也；入一人，色入也；入一陰者，色陰也；入一道者，現在道也。	入一界者色界。一人者色入。一陰者色陰。一世者現在。		一界少分者謂色界。一人少分者謂色入。一陰少分者謂色陰。一世少分者。謂現在世。
以此智慧光明，照十八界、十二入、五陰、當來過去現在世，以智慧普有所照，多所饒益多所成就。	此慧能照十八界十二入五陰三世。	慧能普照十八界、十二處、五蘊、三世及無為法。	慧能照十八界、十二入、五陰、三世及無為法。

除了上述兩則篇幅較長的引文之外，《出曜經》卷23〈27泥洹品〉尚提及：「復以無漏聖行頂、忍之法而滅識想」，<sup>214</sup>「頂、忍之法」似指「頂、忍、世第一法」，亦是阿毘達磨用語。<sup>215</sup>譯於西元399年的《出曜經》引用類似部派時期「阿毘達磨」論書來

<sup>213</sup> 筆者懷疑，此處係抄經者誤將「照」字的重複符號當作「入」字，「名」應為「唯」字。此處釋文應為「唯照一界、照一人、照一陰、照一道」。

<sup>214</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 734, b27)。

<sup>215</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷1：「即由此故，發起世間修所成慧，謂煖、頂、忍、世第一法。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 3, b6-7)。

解釋「法句偈頌」，這如果不算是「絕無僅有」的話，至少也是西元四世紀之前的註釋書相當稀有的現象。<sup>216</sup>

## 6.5 《出曜經》疑似「誤譯」的譯文

《出曜經》中，有部分經文可以判定不是出自抄寫訛誤，有可能是出自「誤譯」，在此略舉兩例。

### 6.5.1 「此二俱不別」與「四雙八輩十二賢士」

《出曜經》中，〈6念品〉第24頌：

善與不善者，此二俱不別，  
不善生地獄，善者生天上。<sup>217</sup>

實際上，「釋文」解說：「善與不善者，各自別異」，<sup>218</sup>並非「此二俱不別」。此一偈頌與〈6念品〉第20頌近似：

<sup>216</sup> 例如《出曜經》卷14〈13道品〉：「初禪內有不定想，有覺有觀熾燃似火焚燒法體，外有不定想為火所燒。二禪內有不定想享受似水，外有不定想為水所漬。第三禪內有不定想由風有出入息，外有不定想便為風所動。第四禪中內無不定想，不為外法所攝，已得念護」(CBETA, T04, no. 212, p. 686, c26-p. 687, a2)。此段釋文也可能是來自與「阿毘達磨毘婆沙論」相關的內容：《鞞婆沙論》卷10：「初禪內有憊亂覺觀如火，如此內有憊亂、外憊亂亦及火所燒。二禪內有憊亂者喜如水，如此內憊亂、外憊亂亦及水所漬溺。三禪內有憊亂者，出息入息如刀風，如此內憊亂、外憊亂亦及風所吹。四禪內無憊亂，如此內無憊亂、外憊亂亦不及，是謂念離內外憊亂故。」(CBETA, T28, no. 1547, p. 489, c12-18)。

<sup>217</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 654, c1-2)。

<sup>218</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 654, c3)。

近與不近，所往者異，  
近道昇天，不近墮獄。<sup>219</sup>

此一偈頌有對應偈頌：《法句經》卷2〈24好喜品〉第12頌：「近與不近，所往者異，近道昇天，不近墮獄」<sup>220</sup>，《法集要頌經》卷1〈5愛樂品〉第20頌：「近者與不近，所往皆有異，近道則生天，不近墮地獄」，<sup>221</sup>因此，「此二俱不別」應作「此二俱有別」。<sup>222</sup>

此一偈頌的釋文有所謂「所謂四雙八輩十二賢士」，<sup>223</sup>但是，所謂「四雙八輩」是指「向須陀洹、得須陀洹，向斯陀含、得斯陀含，向阿那含、得阿那含，向阿羅漢、得阿羅漢」，這樣的譯文出現在《長阿含2經》、《中阿含128經》與《雜阿含931經》，<sup>224</sup>是特指八種證得果位的僧眾或佛弟子，譯作「十二賢士」顯然

<sup>219</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 655, b29-c2)。也可參考《出曜經》卷27〈31樂品〉：「不以法非法，二事俱同報，非法入地獄，正法生於天。」(CBETA, T04, no. 212, p. 753, c23-24)。

<sup>220</sup> 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 567, c28-p. 568, a1)。

<sup>221</sup> 《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 780, b5-6)。

<sup>222</sup> 同樣的訛誤也出現在《出曜經》卷16〈15忿怒品〉：「怨能息怨」(CBETA, T04, no. 212, p. 697, a7)，此處應作「怨不能息怨」。

<sup>223</sup> 《出曜經》卷8〈6念品〉(CBETA, T04, no. 212, p. 654, c10)，相同的譯文也出現在〈14利養品〉：「四雙八輩十二賢士」(CBETA, T04, no. 212, p. 691, a21)。

<sup>224</sup> 《長阿含2經》(CBETA, T01, no. 1, p. 13, b10-12)，《中阿含128經》(CBETA, T01, no. 26, p. 616, c23-26)，《雜阿含931經》(CBETA, T02, no. 99, p. 238, a6-8)。

是「誤譯」。值得注意的是，這種少見的譯語也出現在《增壹阿含31.2經》與《分別功德論》。<sup>225</sup>

這一「誤譯」，也顯示《出曜經》與《分別功德論》和《增壹阿含經》不尋常的關係。

### 6.5.2 「不逸摩竭人」

〈5放逸品〉第9頌：

不放而得稱，放逸致毀謗，  
不逸摩竭人，緣淨得生天。<sup>226</sup>

對應的偈頌有巴利《法句經》第30頌：

Appamādena maghavā, devānaṃ seṭṭhataṃ gato;  
Appamādaṃ pasamsanti, pamādo garahito sadā.

(摩伽(因陀羅)以不放逸而得成為天帝，不放逸被人讚揚，放逸被人訶責。)<sup>227</sup>

Udānavarga 4.24 Apramāda :

apramādaṃ praśamsanti pramādo garhitaḥ sadā,  
apramādena maghavāṃ devānāṃ śreṣṭhataṃ gataḥ.<sup>228</sup>

<sup>225</sup> 《增壹阿含31.2經》(CBETA, T02, no. 125, p. 668, a4-5), 《分別功德論》(CBETA, T25, no. 1507, p. 36, a10-11), 《大正藏》中，另有兩處此一譯語出自晉朝法立與法炬共譯的《佛說諸德福田經》：「眾僧之中有四雙八輩十二賢者」(CBETA, T16, no. 683, p. 778, c11-12), 法炬譯《法海經》：「吾僧法亦復如是，四雙八輩之士，十二賢者」(CBETA, T01, no. 34, p. 818, c12-13)。

<sup>226</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 659, a27-28)。

<sup>227</sup> 巴利《法句經》第30頌，(PTS, p. 94), 漢譯為筆者所譯。

<sup>228</sup> Bernhard (1965), 134頁，也可參考奧斯陸大學網頁：<http://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&vid=71&mid=208401>。

《法集要頌經》卷1〈4 放逸品〉的對應偈頌為：  
讚歎不放逸，毀彼放逸人，  
恒獲人天報，最上為殊勝。<sup>229</sup>

「maghavā (巴利)、maghavām (梵文)」為「magavant」，是「因陀羅 Indra (帝釋)」的另一個名字，<sup>230</sup>所以，譯作「摩竭人」並不妥當。《出曜經》此處的釋文敘述：

爾時世尊命王復坐，漸與說法，使摩竭人民萬二千人、諸天八萬，諸塵垢盡，法眼得生。是故說曰「不逸摩竭人，緣淨得生天」。<sup>231</sup>

不只是此一釋文結語，整則釋文也未提到「帝釋摩竭陀」，依照筆者所理解的「釋文」大意，偈頌與「釋文」都意味著「摩竭人」係指「摩竭(國)人民」。

如果筆者的推測無誤的話，這樣的「誤解、誤譯」應該不是出自《出曜經》的「源頭文本、異域文本」，<sup>232</sup>也不是單純的「誤譯」一個字的問題，而是此段「釋文」可能來自「譯講同施時的聽講記錄」，由於誤解字義，造成引用的釋文也不切合偈頌的原意。

<sup>229</sup> 《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 779, b17-18)。

<sup>230</sup> PED, p. 513, left column, “Maghavant [cp. Epic Sk. maghavā, on etym. see Walde, Lat. Wtb. s. v. Maia] N. of Indra, or another angel (devaputta) S i.221 (voc. maghavā; so read for mathavā), 229; Dh 30. Cp. Māgha.”

<sup>231</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 645, a29-b3)。

<sup>232</sup> 「異域文本 foreign text」的用詞為引自萬金川(2009)。

### 6.5.3 「當於十品處」

〈29 惡行品〉第26頌：

無過而強輕， 無恚而強侵，  
當於十品處， 便當趣於彼。<sup>233</sup>

此一偈頌的釋文將「十品」解釋為：

所謂十品者，一名無救，二名焰，三名大焰，四名黑繩，五名啼哭，六名大啼哭，七名等害，八名等命，九者畜生，十者餓鬼。其有眾生惡心熾盛，壽終之後不離此十處。是故說曰，當於十品處，便當趣於彼也。<sup>234</sup>

其後三首偈頌與其釋文為：

痛癢語麤獷，此形必壞敗，  
眾病所酷切，心亂而不定；  
宗族別離散，財貨費耗盡，  
王者所劫略，所願不從意；  
或復無數變，為火所焚燒，  
身壞無智慧，亦趣於十品。  
此上諸偈，盡是如來神口所說。<sup>235</sup>

此四首偈頌於T210《法句經》、T212《法集要頌經》、巴利《法句經》、梵文《法句經》均有對應偈頌，請參考〈表17〉。

<sup>233</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 746, a17-18)。

<sup>234</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 746, a24-29)。

<sup>235</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 746, a17-18)。

<表17>「十品處」相關的偈頌對照表 (T212 代表 T212《出曜經》，T210 代表 T210《法句經》，T213 代表 T213《法集要頌經》，巴利《法句經》的漢譯偈頌為筆者所譯)

序號	T212	T210	T213	巴利《法句經》
1	無過而強輕， 無恚而強侵， 當於十品處， 便當趣於彼。	歐杖良善， 妄讒無罪， 其殃十倍， 災迅無赦。	無過而強輕， 無恚而強侵， 當於十品處， 便當趣於彼。	以刀杖侵犯無過錯者或良善者，這樣的人會快速遭遇十種狀況之一。(137)
2	痛癢語麤獷， 此形必壞敗， 眾病所酷切， 心亂而不定；	生受酷痛， 形體毀折， 自然惱病， 失意恍惚；	痛癢語麤獷， 此形必壞敗， 眾病所逼切， 心亂而不定。	遭遇惡言，損失財物，身體受損傷，感染重病，心志恍惚。(138)
3	宗族別離散， 財貨費耗盡， 王者所劫略， 所願不從意；	人所誣咎， 或縣官厄， 財產耗盡， 親戚離別；	宗族別離散， 財貨費耗盡， 為賊所劫掠， 所願不從意。	被國王刁難而被控訴重罪，喪失親戚，財富折損。(139)
4	或復無數變， 為火所焚燒， 身壞無智慧， 亦趣於十品。	捨宅所有， 災火焚燒； 死入地獄， 如是為十。	或復無數變， 為火所焚燒， 身壞無智慧， 亦趣於十品。	房捨遭火災焚燒，死入地獄。(140)

依照巴利偈頌的註釋，後三首所列的十項，即是列舉第一首偈頌的「十品」；因此，《出曜經》的釋文未將後三首當作第一首偈頌的解說，而將「十品」解釋為「死後受報的去處」。

### 6.5.4 「無取無與」

〈34 梵志品〉第19頌：

世所善惡，脩短巨細，  
無取無與，是謂梵志。<sup>236</sup>

<sup>236</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 770, c19-20)。

此一偈頌的釋文為：

世俗方略，事有若幹，欲察人情先採其語，說善說惡不記于懷：不見有長短、廣狹，亦復不見有取、有與，具足如是行者，是謂梵志。<sup>237</sup>

對應的巴利《法句經》409偈為：

Yodha dīghaṃ va rassaṃ vā, aṇuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ;  
Loke adinnaṃ nādiyati, tamahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

(不管物品長、短、小、大、可意或不可意，於此世間他都不犯不與取，我稱他為婆羅門。)

《法集要頌經》的對應偈頌為：<sup>238</sup>

世所稱善惡，脩短及巨細，  
無取若無與，是名為梵志。

依照此兩首對應偈頌，「無取無與」應該是指不取「未應允給與」的物品。漢譯《出曜經》的解說為對他人語言「不見有長短、廣狹、『有取、有與』」，兩者完全不同。

### 6.5.5 「雖值更樂跡」

〈31 樂品〉第45頌：

<sup>237</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 770, c21-23)。

<sup>238</sup> 《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 798, b9-11)。



村野見苦樂，彼此無所燒，  
雖值更樂跡，無跡焉有更？<sup>239</sup>

此一偈頌的釋文為：

「村野見苦樂，彼此無所燒」者，人之脩道或在城傍依村而住，或在曠野無人之處，或時遇苦眾人痛心，時復遭樂不以為歡，不興更樂起十二種病。彼者彼六塵，此者此六情。是故說曰「村野見苦樂，彼此無所燒」也。「雖值更樂跡，無跡焉有更」者，人之處世心恒放逸，先更后樂，遂增罪根，或時生彼地獄更樂；無更則無跡，亦復無有地獄更樂，是故說曰「雖值更樂跡，無跡焉有更」也。<sup>240</sup>

《法集要頌經》的對應偈頌為：

眾生見苦樂，聖法無損壞，雖值觸樂跡，無跡焉有觸。<sup>241</sup>

從對應偈頌可以見到「更樂」為「觸」的對譯，《出曜經·雙要品》提及：「世人依食以存其命，知其搏食所出本末，更樂食者興意想著如彼生牛之皮，意想食者如彼火聚，識想食者猶如劍戟」，<sup>242</sup>此段釋文的「搏食、更樂食、意想食、識想食」，相當於《雜阿含374經》的經文「有四食資益眾生，令得住世攝受長養。何等為四？一者搏食，二者觸食，三意思食，四者識食」，

<sup>239</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 758, b15-16)。

<sup>240</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 758, b17-25)。

<sup>241</sup> 《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 795, a28-29)。

<sup>242</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 750, c29-p. 751, a2)。

<sup>243</sup>可見此處翻譯的「更樂」相當於巴利「phassa 觸」，「更樂」只是一字，因此源頭文本不會有「先更後樂」的說法，此處很有可能不是依照文本翻譯，而是通用的漢語句型。

### 6.6 《出曜經》與「大乘經典」相關的譯語：「菩薩」、「六度無極」與「文殊師利」

《出曜經》除了稱有兩處引自《長阿含》、兩處引自《中阿含》、六處引自《雜阿含》之外，尚有一段解釋〈16惟念品〉「比丘寤意念，當令應是念，都合生死棄，為能作苦際」的釋文，<sup>244</sup>與《雜阿含590經》<sup>245</sup>以及巴利《小部·本生經》的「警寤本生 Jāgarajātaka」相當。<sup>246</sup>

除此之外，《出曜經》出現了85次「菩薩」的譯語，除了下列兩處之外，都是用來指稱「未證得正等正覺之前的『瞿曇』(含本生故事)」：

〈13道品〉「如彼契經所說，七微為一忽，所謂微者，不長不短，不圓不方，不高不下，無形不可觀，非眼識所攝。所以然者，以其微細不可見故，唯有轉輪聖王、補處菩薩、賢聖天眼通者，乃能見耳。」<sup>247</sup>

<sup>243</sup> 《雜阿含374經》(CBETA, T02, no. 99, p. 102, c29-p. 103, a2)。

<sup>244</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 699, c25-p. 700, a21)。

<sup>245</sup> 《雜阿含590經》(CBETA, T02, no. 99, p. 156, c3-p. 157, a25)。

<sup>246</sup> 呂麗華, (2001), 1-25頁。

<sup>247</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 686, c16-20)。

〈33沙門品〉：「彼修行人執苦來久，修菩薩德終日不捨，捨家出學不貪世榮。」<sup>248</sup>

前一引文「七微為一忽」的說法，是多本經、律的共同記載。如《根本說一切有部毘奈耶》：「謂七極微成一微塵。此七成銅塵。」<sup>249</sup>《摩登伽經》卷2〈7明時分別品〉：「七微塵名一細。七細名一塵。」<sup>250</sup>

但是，只有《雜阿毘曇心論》提及：「七極微成一阿耨，彼是最細色。天眼能見，及菩薩、轉輪王見。」<sup>251</sup>

此處經文譯作大乘經典所常用的「補處菩薩」，頗為可疑。後一引文，稱「不特定的修行人」修「菩薩德」，更不是部派佛教之前的用語。

《出曜經》也有「六度無極」與「文殊師利」的譯語，「六度無極」相當於「六波羅蜜」：

「修六度無極，行檀修施頭目髓腦國財妻子，持戒、忍辱、精勤一心。」<sup>252</sup>

<sup>248</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 768, a27-28)。

<sup>249</sup> 《摩登伽經》(CBETA, T21, no. 1300, p. 409, a21)。

<sup>250</sup> 《根本說一切有部毘奈耶》(CBETA, T23, no. 1442, p. 739, a6-7)，「銅」字，「宋、元、明、宮」版藏經作「金」字。

<sup>251</sup> 《雜阿毘曇心論》(CBETA, T21, no. 1300, p. 409, a21)。

<sup>252</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 696, c21-22)，也有幾處引及「度無極」，例如《出曜經》卷29〈33沙門品〉：「所謂真正者，諸度無極」(CBETA, T04, no. 212, p. 766, a5)。

〈22 如來品〉的譯文：

「吾善逝後當有比丘，一名摩訶僧祇，二名婆蔡審鞞，稱言文殊師利。」<sup>253</sup>

「摩訶僧祇」似是指「Mahāsaṅghi 大眾(部)」，「婆蔡審鞞」似是指「Sarvāsti 薩婆多(部)」，《出曜經》稱為「當來二部比丘，一名摩訶僧祇，二名婆蔡審鞞」。<sup>254</sup>

《出曜經》在「楔子」提及「當來世彌勒下生」，加上上文所引的「修行人修菩薩德」、「六度無極」與二部比丘「稱言文殊師利」，可以說是顯著地與「大乘經典」相關。

## 7. 《出曜經》是否依據文本翻譯？

近年來有幾位學者對竺佛念譯文的可信度提出質疑。例如平岡聰的主張為：

從以上考察，《出曜經》不屬於任何一個單一部派，應該是以具有故事寶庫的一切有部為中心，再收集其他部派的故事。依照不同情況，在漢譯階段則有可能擴增和改寫。因此，偈頌和因緣譚故事分別源自印度，兩者合成為《出曜經》，可以推斷：「印度原典沒有此經」。田辺(2000:8-9)認為《出曜經》從《法句譬喻經》借用幾個故事，並結論：《出曜經》和《法句譬喻經》是在中國編成的。<sup>255</sup>

<sup>253</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 717, b25-27)。

<sup>254</sup> 印順法師, (1971), 70頁:「Mahāsaṅghi. 譯義為大眾」; 68頁:「薩婆多部(Sarvāsti-vādāh)」。《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 717, c3-4)。

<sup>255</sup> 平岡聰(2007a), p. 186。此段翻譯為自藕法師所譯。

那體慧則懷疑《十住斷結經》(T309)、《菩薩處胎經》(T384)、《中陰經》(T385)與《菩薩瓔珞本業經》(T1485)不是出自翻譯，而有可能是揉合前人的譯經而成。<sup>256</sup>她進一步推論竺佛念晚期的譯經有「偽經」出現，並且認為值得懷疑的還包括他早期參與翻譯的《增一阿含經》(T125)與《出曜經》(T212)：

在平岡聰的近期研究顯示，竺佛念翻譯的《出曜經》出現了疑偽的材料，平岡聰也指出現存的《增一阿含》是從多部印度經典拼湊而成的。現在或許值得對這些異常的經文提出質疑，是否它們源自在印度跨部派的混淆，或是來自竺佛念在翻譯過程的植入。如此，當我們認為最可能的偽經是竺佛念晚期的譯經時，也必須警覺到或許在他早期的翻譯也有竄入的插寫。<sup>257</sup>

筆者並不贊同這個主張，那體慧的論文主要在探討《十住斷結經》、《菩薩處胎經》、《中陰經》與《菩薩瓔珞本業經》，對於《出曜經》，她只是引述平岡聰的意見，因此重點還是在辯析平岡聰的論證。

平岡聰認為：「偈頌和因緣譚故事分別源自印度，兩者合成為《出曜經》，…《出曜經》和《法句譬喻經》是在中國編成的。」<sup>258</sup>平岡聰的論文僅指出反面的證據認為其有在中國編成的可能，卻未提到正面證據，進而考量譯文確實「有所本」而非在漢地編造的面向。

<sup>256</sup> Nattier(2010), p. 256, line 13-32, p. 257, line 9-11.

<sup>257</sup> Nattier(2010), p. 256, line 33-p. 257, line 8.

<sup>258</sup> 「《出曜經》和《法句譬喻經》是在中國編成的。」這是平岡聰引述田辺和子(2000)〈《法句譬喻經》解題〉的結論，從前後文意看來，筆者認為他是贊同她的主張。

首先，他將《出曜經》簡單論列為「偈頌和因緣譚故事」，並不周全。嚴謹來說，《出曜經》的結構為「楔子、偈頌、釋文與攝頌」，而註釋之中含有「句意解說、因緣譚故事與『阿毘達磨式』的解析」。就因緣譚故事而言，《出曜經》是否確如平岡聰所言，有「收集其他部派的故事」與「增廣」的現象，尚待商議；即使《出曜經》有此狀況，漢譯《出曜經》的原來文本是出自法救的撰集，此一「增廣」的責任應歸於撰集者、梵本書寫者、傳譯者(竺佛念)、還是擔任筆受的道嶷，都有待進一步的探討。

況且以釋文的另兩個類型「句意解說」與「『阿毘達磨式』解析」來說，當年《鞞婆沙論》初譯而不全，譯稿尚未訂定(或許也因此而未廣泛抄錄流傳)；即使竺佛念有機會能見到今本《鞞婆沙論》的全部譯文，本文6.4節<表15>所引的「阿毘達磨式」解說，並未出現於今本《鞞婆沙論》，所以此段必須是自行翻譯，而不可能從別處摘錄。此段譯文與對應的《阿毘曇毘婆沙論》、《阿毘達磨大毘婆沙論》比較，譯文相對精簡而無其他額外的解說詞句，筆者認為，出自「講說記錄」的機會不大，比較有可能是根據文本翻譯。至於《出曜經》保留的「偈頌句意解說」，這也不是其他現存譯典所有，甚至也不見到有任何佛教文獻提到類似的逐句解說，這也無法歸諸摘錄其他譯典。

筆者認為，平岡聰的論文偏重少數「譬喻故事」的比較、考證，並未全面檢討此經其他類型的釋文；他的論文也未涵蓋《出曜經》偈頌翻譯的全面探討、剖析。如果《出曜經》出自漢地編譯，北宋翻譯的《法集要頌經》與新出土的梵文《法句經》就不可能在品名與品次與其幾乎完全相同；甚至《法集要頌經》在某些品的對應偈頌次序與《出曜經》完全相同，這是向壁虛造者所無法達成的結果。

但是今本《出曜經》也不是鐵證如山而不可質疑，此經的翻譯有幾個疑點：1.「《出曜經》與《法句經》各自均有偈頌重複翻譯」。2.「《出曜經》引用《法句經》的譯文」。3.「《出曜經》釋文引用的晚期偈頌」。4.《出曜經》釋文出現「阿毘達磨式」的解說。這些疑點足以引發「《出曜經》不是純粹依據梵本翻譯」的疑慮。

以第一點來看，今本《法句經》為兩次翻譯混合編輯的成果，有可能同一偈頌翻譯了兩次而不自知；但是，《出曜經》是依據梵本的翻譯，沒有「再譯」的紀錄，不應該出現過多的重複偈頌；大部份的重複翻譯，位於不同的品、譯成不同的文字，意味著譯者似乎並未覺察出「重譯」。但是，有一特殊例子顯示：「同一偈頌翻譯了兩次，是因為原來文本重複了兩次」。如〈表18〉所顯示，可以說是「偈頌相同、解說相同」，梵文《法句經》在29.24與33.61也重複此一偈頌，<sup>259</sup>因此，不能歸罪為漢譯團隊的問題。

〈表18〉《出曜經》幾乎完全相同的兩首偈頌及其釋文

所屬品名 偈頌	〈30雙要品〉 除其父母緣，王家及二種，遍滅 其境土，無垢為梵志。	〈34梵志品〉 先去其母，王及二臣，盡勝境界， 是謂梵志。
註解(第一句)	現其愛心，永盡無餘，更不復生	愛心流馳以為源本，無漏意識能 去斯病，使盡無餘
註解(第二句)	王，現其憍慢。 二種者：一者戒律，二者邪見。	王者我慢也， 二臣，戒盜，身見。
註解(第三、四句)	欲現己慢永盡無餘，脩其淨行， 是故說曰「遍滅其境土，無垢為 梵志」也。	盡勝境界者，一切諸結使，能去 眾結之患，故曰為梵志。

<sup>259</sup> Bernhard (1965), p. 377 and p. 494.

就第二點而言，承襲前人的翻譯偈頌而不另外別譯，在初期漢譯經典不算罕見，也就無需「大驚小怪」。例如《增壹阿含31.4經》「非空非海中，非入山石間，無有地方所，脫之不受死。」與《法句經·1無常品》的偈頌完全相同：「非空非海中，非入山石間，無有地方所，脫之不受死。」即使維祇難、支謙等所譯的 T210《法句經》，也從後漢康孟詳翻譯的《中本起經》與《修行本起經》引用譯文。<sup>260</sup>不管是對諾曼或對支謙，如果拋開現代的學術規範不談，古今的譯師應該是人同此心、心同此理。<sup>261</sup>

就第三點而論，尊者法救所編纂的《出曜經》，不會出現比他年代更晚的偈頌。當然，有一個可能是梵本有後代的修補，而不是法救所撰的舊貌。

《出曜經》另有一段經文插入解說偈頌。〈1無常品〉第16頌「所造功勞」引「經文」解說：「昔佛在毘耶離城甘梨園中。…時諸人民聞佛所說，皆發清淨不退轉行。」<sup>262</sup>中間卻插入了尊者馬聲的偈頌來呼應此段經文：「尊者馬聲亦作是說：『諸惠集為體，為老死所伺，毒劍熾火逼，萬患守營衛。』」<sup>263</sup>

<sup>260</sup> 請參考蘇錦坤(2014a:40-42)與(2014a:42-47)。

<sup>261</sup> 《增壹阿含31.4經》(CBETA, T02, no. 125, p. 668, b26-27)。《法句經·1無常品》(CBETA, T04, no. 210, p. 559, b6-8)。實際上，K.R. Norman也認為他並不避諱「承襲」前人的翻譯，請參考Norman 1997c:vii: “Over the years I have read many translations of Dhammapada, in whole or in part, and I see no sense in rejecting a good translation simply because someone else has already used it, my translation owes much, consciously or unconsciously, to my predecessors.”

<sup>262</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 615, c7-p. 616, a21)。

<sup>263</sup> 《尊婆須蜜菩薩所集論》(CBETA, T28, no. 1549, p. 802, b20)。



這應該是解說偈頌時才會發生的現象；引述經文時，一般狀況不會在經文結束之前，插入後人的偈頌。

又如《出曜經》在〈17 雜品〉之末有如此解說：

「何以故名為雜？所以言雜者，偈義種種演說不同，餘偈單義不與此同，是故說雜也」。<sup>264</sup>

通常初期的註釋文獻並不解說品名，此一段引文的目的是解釋〈17雜品〉的品名由來，所以，此段釋文有可能是出自「譯講同施」時的講解。

第四點，今本《出曜經》的體例並不一致，有些偈頌僅附故事，而無字句詮釋；有些偈頌僅有句意詮釋，而未附故事；也有少數偈頌是既有故事也有逐句解釋。特別是〈道品〉第一頌與第三頌引「阿毘曇毘婆沙」來解釋偈頌，就「譬喻」的「體裁」而言，這也是古註釋書所未出現的狀況。<sup>265</sup>

雖然存在不少疑點，但是，也有支持《出曜經》譯自梵本的正面證據，例如：

1. 僧叡〈《出曜經》序〉提及「澄執梵本，佛念宣譯」。

2. 後出的《法集要頌經》與十九世紀末出土的梵文《法句經》，在篇章結構、偈頌次序與偈頌內容上大致相符；《出曜經》的篇章次第、對應偈頌也和此兩本《法句經》類似，顯現此譯確實有所根據，不可能在漢地「閉門造車」編造得出來。

<sup>264</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 706, c3-5)。

<sup>265</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 615, c7-p. 616, a21)。

3. 《出曜經》註解了多首 T210《法句經》所無的偈頌，且不見於較早的漢譯佛典；這些偈頌大都可在《法集要頌經》與梵文《法句經》找到對應的偈頌。可見《出曜經》為獨立的翻譯，並未完全因循T210《法句經》的譯詞。

4. 《出曜經》譯有漢譯另三部《法句經》所無的偈頌，例如出自〈27泥洹品〉的「伊寧彌泥，陀俾陀羅俾，摩屑垢屑，一切毘羅梨，是謂名苦際。」<sup>266</sup>對應的梵文《法句經》的第583首與第584首偈頌也是出自(26: *Nirvāṇavarg* 泥洹品)，這應該是《出曜經》譯者有特定的文本根據，而不是出於巧合。

船山徹(Toru Funayama)主張，所謂的「漢語佛教譯典」可分為三種「翻譯類型」。第一種是純粹翻譯自文本或誦本；第二種雖然登錄為「譯」，其實是「講錄」；第三種「譯典」則是介於兩者之間，大部分內容譯自「經本」，但是收錄某一份量的「解說內容」。<sup>267</sup>在他的論文提到：「從《薩婆多毘尼毘婆沙》<sup>268</sup>譯文出現的中國事物，可能如此斷定：『《薩婆多毘尼毘婆沙》是兩種材料的混合：構成大部分內容的印度語系文本的翻譯，與翻譯筆受過程所插入的某種數量的解說。』」<sup>269</sup>

<sup>266</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 734, b2-4)。

<sup>267</sup> Funayama (2006), p. 39-40.

<sup>268</sup> 《薩婆多毘尼毘婆沙》(CBETA, T23, no. 1440, p. 503, c17)。

<sup>269</sup> Funayama(2006), p. 45, line 2-7: “From these Chinese elements incorporated in the body of the text, it is possible to conclude that *Savārstivāda-vinaya-vibhāṣā* is a mixture of a translation of an Indic text, which constitutes the greater part, and a certain amount of exegetical elements that were interpolated perhaps in the process of transcribing the translation.”

筆者認為，《出曜經》的偈頌是依梵本翻譯，而釋文方面，可能在「譯講同施」的情況下，譯經團隊誤將譯主的部分解說當成正文寫錄，這可能是造成釋文引用「晚期偈頌」與「阿毘曇毘婆沙」的原因。<sup>270</sup>以《出曜經》疑似「誤譯」的譯文作檢驗，<sup>271</sup>對於像僧伽跋澄這樣的譯師，應該不會作出「四雙八輩十二賢士」的「誤譯」。同樣的「誤譯」也出現在《增壹阿含31.2經》與《分別功德論》之中，則引人推想這是出於「轉梵為漢」與「筆受」的過程，而相當不可能出自胡僧或梵僧的講說。同時，將相當於「maghavā(巴利)、maghavām(梵文)」的用字，作「摩竭(國)人民」解說，可能是出自講說偈頌的人，而不是「異域文本」的原始記載。

《出曜經》中如〈18水品〉的偈頌：「猶如深泉，表裏清徹，聞法如是，智者歡喜。」與〈32心意品〉：「不以不淨意，亦及瞋怒人，欲得知法者，三耶三佛說。諸有除貢高，心意極清淨，能捨傷害懷，乃得聞正法。」兩首偈頌釋文都是以「同一故事」解說偈頌：比丘要求國王脫鞋、露頭才肯說法的故事。<sup>272</sup>

就筆者閱讀所及，如果幾首偈頌共用同一個故事來解說偈頌，絕大多數是這幾首偈頌緊接在一起形成「一組」偈頌，而不是用來解釋分隔在不同品的偈頌。

<sup>270</sup> 請參考本文〈6.3《出曜經》釋文引用的晚期偈頌〉與〈6.4《出曜經》釋文引用「阿毘曇毘婆沙」〉。

<sup>271</sup> 請參考本文〈6.7《出曜經》疑似「誤譯」的譯文〉。

<sup>272</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 708, a7-8)與(CBETA, T04, no. 212, p. 760, b22-25)。

最後，回應平岡聰的主張，與其認為《出曜經》是將偈頌與「因緣譚故事」在漢地合編而成，不如說《出曜經》是類似船山徹所指的「第三種譯本」，此一譯本係「大部分內容譯自『經本』，但收錄某一份量的『解說內容』」而成，至於「原來待譯的文本」在偈頌釋文是以「因緣譚故事」為主，還是以「逐句解說偈頌句意」為主，有待進一步的研究探討。

## 8. 結語

如上文所述，《出曜經》的結構為楔子、偈頌、釋文與攝頌，釋文之中又有純粹譬喻故事、逐句的偈頌句意解說、譬喻附上句意解說、阿毘達磨式解說等四種解說類型。就筆者閱讀範圍所及，絕大多數的論文僅論及《出曜經》的「譬喻故事」，而尚未出現「楔子、偈頌、攝頌」與「釋文」中的「逐句解說、阿毘達磨式的解說」的相關論述。

回顧那體慧的主張：

「在乎岡聰的近期研究顯示，竺佛念翻譯的《出曜經》出現了疑偽的材料，…。如此，當我們認為最可能的偽經是竺佛念晚期的譯經時，也必須警覺到或許在他早期的翻譯也有竄入的插寫。」

筆者認為，並非所有古代漢譯經典都可以一分而二，截然分為「真經」與「偽經」兩個壁壘分明的類別。

以《出曜經》為例，「經名」、「品名」、「篇章結構次序」、「偈頌」、「釋文」、「攝頌」、「楔子」，何者是「原來文本所有」，何者是「漢地所加」，都有待進一步探索。既然〈《出曜經》序〉敘述「錄其本起，繫而為釋，名曰出曜。出曜之言，舊

名譬喻，即十二部經第六部也。」<sup>273</sup>也就是說，此經釋文的主體是稱為「譬喻 apadāna」的「本起故事」，並不能因為有一、二作為釋文的故事與所謂的「說一切有部的故事寶庫」雷同，就判定整部經「有竄入插寫」。

筆者建議應全面審視此經「篇章次序」、「釋文中的四種型態」與「對應偈頌」，進而判定此經各個段落，何者是「忠實翻譯」、何者是「混入(譯講同施的)講說資料」、何者是「引用古譯而順古不重新翻譯」或何者是「作偽」。<sup>274</sup>

竺佛念在《〈阿育王息壤目因緣經〉序》自敘他在翻譯時「或離文而就義，或正滯而傍通，或取解於誦人，或事略而曲備。」<sup>275</sup>如果認定此種譯風為作偽，恐怕是對「初期漢地佛教譯師」的用心缺乏「同情的了解」。

《出曜經》研究仍有不少尚待完成的主要目標，例如：

1. 《出曜經》的校勘、標點與訓詁等基礎工程應早日完成。<sup>276</sup>
2. 建立《出曜經》偈頌與 T210《法句經》、T213《法集要頌經》、其他語言版本《法句經》的「偈頌對照表」。
3. 利用其他語言版本《法句經》來詮釋《出曜經》的偈頌與釋文。

<sup>273</sup> 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 609, b28-c1)。

<sup>274</sup> 此處「回顧那體慧的主張…或作偽」等三段文字，得自與紀贇教授通訊的啟發。

<sup>275</sup> 《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 51, c13-14)。

<sup>276</sup> 請參考蘇錦坤，(2011. 2013a, 2013b)。溫宗堃與蘇錦坤，(2011)。同時也可以用《出曜經》來校勘、標點《法集要頌經》與《法句經》。

4. 根據漢譯《法句經》、《出曜經》與《法集要頌經》來詮釋其他語言版本《法句經》，或提出不同的解說。
5. 在既有的「《出曜經》譬喻故事」研究之上，更針對《出曜經》的釋文作出更多的研究成果。
6. 探索今本《出曜經》的版本譜系。

筆者由衷期待當代學者能有立足於漢譯四本《法句經》的研究，在國際佛學界跨語言文本的《法句經》研究之中，給出重要的貢獻。

同時，竺佛念的譯經成果有其不可磨滅的重要性；對初期漢傳佛教而言，「竺佛念研究」是不可或缺的板塊。對於竺佛念譯經的探討，應該利用「漢譯佛典語言學」從他四部較為重要的譯經：《長阿含經》、《出曜經》、《四分律》與《阿毘曇八犍度論》，來歸納「譯詞、音譯、語法」等特性，進而釐清各項假說或爭議。

## 9. 謝詞

本文在筆者點校T210《法句經》、T211《法句譬喻經》、T212《出曜經》與T213《法集要頌經》的過程中逐漸成形，感謝CBETA惠敏法師與吳寶源對此次點校的勉勵與協助。

本文的一些構想倚賴對應偈頌的查證，筆者編列的「對應偈頌對照表」從Devasanti的部落格、Bhikkhu Ānandajoti的網頁與Franz Bernhard在University of Oslo的網址得到最大的幫助在此致謝。

白瑞德 (Rod Bucknell)、蘇資翔、紀贇、法樂法師 (Sāmaṇerī Dhammadinnā)、陳世峰 (S. F. Chin) 與鄧偉仁曾協助解讀部分偈頌，特此謝謝他們的協助。

在日文資料方面，自薰法師協助翻譯一段平岡聰關於《出曜經》的論文，游醫師協助澄清田辺和子〈《法句譬喻經》解題〉的文意，在此致謝。

本文的摘要曾在法鼓佛教學院的「阿含經研究小組」宣讀，得到與會師生的指正與鼓勵，在此致謝。

最後，更要感恩CBETA全體工作同仁無私的付出，沒有CBETA提供的工具，本文無法查證所有的思緒，更無從完成本文。

## 參考書目

### 一 佛教經典與工具書

《趙城金藏》，(2008)，北京圖書館出版社，北京市，中國，照相製版本。

《金版高麗大藏經》，(2004)，宗教文化出版社，全國圖書館文獻縮微複製中心，北京市，中國。

《磧砂大藏經》，(1987)，新文豐出版公司，(原版：延聖院大藏經局編)，台北市，台灣。

《中華大藏經》，(1997)，中華書局，北京市，中國。

《大正新修大藏經》，(1983)，日本「大藏出版株式會社」授權新文豐出版公司翻印。台北市，台灣。

《CBETA電子佛典集成》，(2011)，中華電子佛典協會 (CBETA)，台北市，台灣。

《漢語大字典》，(1986)，四川辭書出版社，四川省，中國。

*Dhammapada*, (1994, 1995), Pali Text Society, Oxford, UK.

CSCD, version 3, Vipassana Research Institute, Dharmagiri, India.

*Pali-English Dictionary* (PED), (1925), Rhys Davids, T. W. and Stede, William, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

## 二 英文或英文著作翻譯

Anālayo, Bhikkhu, (2010), ‘The Influence of Commentarial Exegesis on the Transmission of Āgama Literature’, in *Translating Buddhist Chinese: Problems and Prospects*, (*East Asia Intercultural Studies* 3), pp. 1-20, K. Meisig (ed.), Wiesbaden: Harrassowitz.

Ānandajoti, Bhikkhu, (2007), *A Comparative Edition of the Dhammapada-with parallels from Sanskritised Prakrit*, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka.

Bernhard, F., *Udānavarga*, (1965), (*Sanskrit texte aus den Turfanfunden X, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 54*), Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1, Göttingen, Germany.

Bodhi, Bhikkhu, (2000), *The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom Publication, Boston, USA.

Bodhi, Bhikkhu, (2012), *The Numerical Discourses of the Buddha*, Wisdom Publication, Boston, USA.



Brough, John, (1962, 2001), *The Gāndhārī Dharmapada*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, India.

Cone, M. (1989), “Patna Dharmapada”, *Journal of the Pali Text Society*, vol. 13, pp. 101-217.

Dhammajoti, K. L., Bhikkhu 法光, (1995), *The Chinese Version of Dhammapada, Translated with Introduction and Annotation 法句經之英譯及研究*, University of Kelaniya, Sri Lanka.

Funayama, Toru, (2006), ‘Masquerading as Translation: Examples of Chinese Lectures by Indian Scholar-Monks in the Six Dynasties Period’, *Asia Major* 19.1/2, pp. 39-55, Taipei City, Taiwan.

Nattier, Jan, (2010), ‘Re-Evaluating Zhu-Fonian’s *Shizhu duanjie jing* (T309): Translation or Forgery?’, *Annual Report of the International Research Institute of Advanced Buddhology at Soka University*, vol. XIII pp. 231-258. Tokyo, Japan.

Norman, K. R., (1997a), *A Philological Approach to Buddhism---The Bukkyō Dendō Kyōkai Lectures 1994*, School of Oriental and African Studies, University of London, London, UK.

Norman, K. R., (1997b), ‘Does Māra Have Flower-tipped Arrows?’, in Paul Harrison and Gregory Scopen, eds., *Sūryacandrā: Essays in Honour of Akira Yuyama On the Occasion of His 65th Birthday (Indica et Tibetica 35)*, Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, pp. 135-142.

Norman, K. R., (1997c), *The Word of the Doctrine (Dhammapada)*, PTS, London, UK.

Nyanamoli, Bhikkhu and Bodhi, Bhikkhu, (1995), *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Wisdom Publication, Boston, USA. (2001 second print.)

Skilling, Peter, (2010), 'Scriptural Authenticity and the Śrāvaka Schools: An Essay towards an Indian Perspective', *The Eastern Buddhist*, vol.41, no. 2, pp. 1-47, The Eastern Buddhist Society, Otani University, Kyoto, Japan.

Willemen, Charles. (1978), *The Chinese Udānavarga: A Collection of Important Odes of the Law Fa Chi Yao Sung Ching*. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises.

### 三 中文著作

印順法師, (1968), 《說一切有部為主的論書與論師之研究》, 正聞出版社, 台北市, 台灣。

印順法師, (1971), 《原始佛教聖典之集成》, 正聞出版社, 台北市, 台灣。

印順法師, (1983, 1994), 《雜阿含經論會編》, 正聞出版社, 台北市, 台灣, 民國七十二年九月初版, 民國八十三年二月再版。

無著比丘, (2007a), 《〈中阿含〉比較研究摘要》, 蘇錦坤譯, 《福嚴佛學研究》第二期, 1-56頁, 福嚴佛學院, 新竹市, 台灣。

無著比丘, (2007b), 〈他山之石可以攻錯〉(I), 蘇錦坤譯, 《正觀雜誌》第42期, 115-134頁, 正觀雜誌社, 南投縣, 台灣。(‘Some Pali Discourses in the Light of Their Chinese Parallels’, *Buddhist Studies Review*, 22.1 (2005) pp. 1-14, London, UK.)。

無著比丘, (2007c), 〈他山之石可以攻錯〉(II), 蘇錦坤譯, 《正觀雜誌》第43期, 23-42頁, 正觀雜誌社, 南投縣, 台灣。(‘Some Pali Discourses in the Light of Their Chinese Parallels’, *Buddhist Studies Review*, 22.2 (2005) pp. 93-105, London, UK.)

護法法師, (1995), 《《法句經》諸種漢譯本之比較研究暨《法句經》與《道德經》比較之探討》, 成功大學歷史語言研究所碩士論文, 台南市, 台灣。

慧如法師, (2009), 《南傳《法句經》到漢譯《四十二章經》關係與影響之研究》, 華梵大學碩士論文, 台灣。

慧松法師, (1979), 〈《法句經》考〉, 《經典研究論集》, 《現代佛教學術叢刊91》201-210頁, 大乘文化出版社, 台北市, 台灣。

無著比丘, (2009a), 〈註釋書對阿含經文的影響〉, 蘇錦坤譯, 《正觀雜誌》第48期, 1-48頁, 南投縣, 正觀雜誌社, 南投縣, 台灣。

湯用彤, (1976), 《漢魏兩晉南北朝佛教史》, 鼎文書局, 台北市, 台灣。

林梅村, (1989), 〈犍陀羅語《法句經》殘卷初步研究〉, 《出土文獻研究》第二輯253-262頁, 國家文物局古文獻研究室編, 文物出版社, 北京市, 中國。

梁啟超, (1978), 《中國佛教研究史》, 台北市, 佛教出版社。

呂麗華, (2001), 〈《警寤本生》--- Jāgarajātaka譯注及語義分析〉, 《中華佛學研究》第5期, 1-25頁, 中華佛學研究所, 台北市, 台灣。

管錫華, (2003), 《漢語古籍校勘學》, 巴蜀書店, 成都市, 中國。

黃征, (2002), 〈敦煌語言文字學研究要論〉, 《漢語史學報》第2輯, pp.1-11, 浙江大學漢語史研究中心, 上海教育出版社, 上海, 中國。

黃仁瑄, (2011), 《唐五代佛典音義研究》, 中華書局, 北京市, 中國。

黃懺華, (1979), 〈《法句經》談概〉, 《經典研究論集》, 《現代佛教學術叢刊 91》181-191頁, 大乘文化出版社, 台北市, 台灣。

紀韋彤, (2010), 〈《甘博 001 (法句經下)》字樣研究〉, 中央大學中文研究所碩士學位論文, 指導老師萬金川, 中央大學, 桃園縣, 台灣。

荊三隆、邵之茜, (2013), 《法句譬喻經注譯與辨析》, 中國社會出版社, 北京, 中國。

辛島靜志, (2007), 〈早期漢譯佛教經典所依據的語言〉, 徐文堪翻譯, 《漢語史研究集刊》第10輯, pp. 293-305, 巴蜀書社, 成都市, 中國。(Underlying Language of Early Chinese Translations of Buddhist Scriptures, in Christoph Anderl and Halvor Eifring eds., *Studies in Chinese Language and Culture: Festschrift in Honour of Christoph Harbsmeier on the Occasion of his 60th Birthday*, pp. 355-366, Oslo, Hermes Academic Publishing, 2006.)

辛島靜志, (2011), 〈利用「翻版」研究中古漢語演變—以《道行般若經》「異譯」與《九色鹿經》為例〉, 《中正大學中文學術年刊》總第18期, 165-188頁, 中正大學, 嘉義縣, 台灣。

朱惠仙, (2005), 〈《大正藏》斷句首創與致誤條陳——以《出曜經》為例〉, 《江西社會科學》2005年9期, 215-220頁, 江西, 中國。

朱惠仙, (2006), 〈《出曜經》校勘札記〉, 《浙江學刊》2006年5期, 105-107頁, 浙江, 中國。

朱慶之, (1992), 《佛典與中古漢語詞彙研究》, 文津出版社, 台北。

周一良, (1998), 〈跋敦煌寫本《法句經》及《法句譬喻經》殘卷三種〉, 《周一良全集》第三冊280-285頁, 遼寧教育出版社, 瀋陽市, 中國。

張涌泉, (2010), 〈敦煌寫本重文號研究〉, 《文史》第90輯, pp. 107-127, 中華書局, 北京市, 中國。

陳寅恪 Tschén, Yin-Koh, (1927), 〈童受《喻鬘論》梵文殘本跋〉, 《金明館叢稿二編》, 234-239頁, 三聯書店, 2001年。(原稿發表於1927年12月, 《清華學報》第四卷第二期, 亦見, 《國立中山大學語言歷史學研究所周刊》第一集第三期, 廣州市, 中國。)

陳垣, (2008), 《釋氏疑年錄》, 廣陵書社, 江蘇省, 中國。

蘇錦坤, (2008), 〈《別譯雜阿含經》攝頌的特點〉, 《正觀雜誌》45期, 5-80頁, 南投縣, 台灣。

蘇錦坤, (2011), 〈漢譯佛典校勘舉例——兼論印順導師與佛典校勘〉, 《福嚴佛學研究》6期, 23-72頁, 新竹市, 台灣。

蘇錦坤, (2012a), 〈《七處三觀經》研究(1) --- 《七處三觀

1經》校勘與標點---兼對 Tilmann Vetter 與 Paul Harrison 論文的回應》，《福嚴佛學研究》7期，1-74頁，新竹市，台灣。

蘇錦坤，(2012b)，〈《七處三觀經》結構與譯者---兼對 Paul Harrison 論文的回應〉，《正觀雜誌》62期，99-192頁，南投縣，台灣。

蘇錦坤，(2013a)，〈初期漢譯佛典疑難詞釋義〉，《福嚴佛學研究》8期，123-185頁，新竹市，台灣。

蘇錦坤，(2013b)，〈漢譯佛典新式標點舉例〉，《正觀雜誌》66期，39-111頁，南投縣，台灣。

蘇錦坤，(2014a)，〈《法句經》的「四言偈頌」與「五言偈頌」〉，《福嚴佛學研究》9期，23-48頁，新竹市，台灣。

蘇錦坤，(2014b)，〈《法句序》與《法句經》重譯偈頌〉，《正觀雜誌》70期，1-56頁，南投縣，台灣。

孫致文，(2008)，〈上海博物館藏支謙譯《佛說維摩詰經卷上》寫本殘卷的研究意義〉，《正觀雜誌》47期，103-136頁，南投縣，台灣。

萬金川，(2009)，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀雜誌》51期，143-203頁，南投縣。此文也在《第四屆印度學研討會》發表，嘉義縣南華大學主辦，台灣。

溫宗堃、蘇錦坤，(2011)，〈《雜阿含經》字句勘勘〉，《正觀雜誌》57期，37-117頁，南投縣，台灣。

溫宗堃, (2006), 〈巴利註釋書的古層〉, 《福嚴佛學研究》第一期, 1-31頁, 福嚴佛學院, 新竹市, 台灣。

溫宗堃, (2010), 〈從巴利經文檢視對應的《雜阿含經》經文〉, 《福嚴佛學研究》5期, 1-22頁, 新竹市, 台灣。

王叔岷, (2007), 《斲讎學, 校讎別錄》, (補訂本), 中華書局, 北京市, 中國。

#### 四 日文或日文著作的翻譯

前田惠學, (1964), 《原始佛教聖典之成立史研究》, 山喜房出版社, 東京市, 日本。

平岡聰Hiraoka, Satoshi, (2007a), 〈『出曜經』の成立に関する問題〉, *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 55, no. 2, pp. 848-842。

平岡聰Hiraoka, Satoshi, (2007b), 〈『増一阿含經』の成立解明に向けて(1)〉, *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究56, no. 1, pp. 305-298。

平岡聰Hiraoka, Satoshi, (2008), 〈『増一阿含經』の成立解明に向けて(2)〉, *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 57, no. 1, pp. 319-312。

田辺和子Kazuko Tanabe, (2000), 〈《法句譬喻經》解題〉, (新国訳大蔵経:本縁部5)《法句譬喻經》13-33頁, 大蔵出版株式會社, 東京, 日本。

江田俊雄(譯註), (1930–1971), 《出曜經》, (國譯一切經: 19-20本緣部), 大東出版社, 東京, 日本。

水野弘元, (1981), 《法句經の研究》, 春秋社, 東京, 日本。

水野弘元, (2003), 《佛教文獻研究, 水野弘元著作選集(一)》, 許洋主翻譯, 法鼓文化出版社, 台北市, 台灣。

## 五 網路資源

### 1. Online Sutta Correspondence Project:

(<http://suttacentral.net/>)

2. 法雨道場, (2007), 《北傳法句經》,

<http://nt.med.ncku.edu.tw/biochem/lsn/newrain/canon/Khuddaka/fg.htm>

3. Devasanti 部落格《yathāsukha》:

<http://yathasukha.blogspot.tw/>

4. 「《法句經》、《出曜經》、《法集要頌經》偈頌對照表」, (2014): <http://yifertwtw.blogspot.com/>

5. 《出曜經》校勘與標點 (2014):

<http://yifertw212.blogspot.com/>

6. 「《法集要頌經》校勘、標點與 Udānavarga 偈頌對照表」, (2014): <http://yifertw213.blogspot.tw/>

7. Bhikkhu Ānandajoti, (2007), A Comparative Edition of the



Dhammapada:

<http://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=71>

8. Magaret Cone:

<http://www.buddhanet-de.net/ancient-buddhist-texts/Buddhist-Texts/C5-Patna/index.htm>



## 四圣谛 - 巴利文语法问题

K.R. Norman (剑桥) 著

S.F.Chin (陈世峰) 译

【前言】本译文的英文原文为 K.R. Norman 教授所写的 *The Four Noble Truths: A Problem of Pāli Syntax* (四圣谛 - 巴利文语法问题)。原文于1982年刊登在澳大利亚国立大学亚洲研究系出版的《印度学与佛教研究》系列中 (*Indological and Buddhist Studies*)、献给 J.W. de Jong 教授六十岁诞辰纪念刊的 377-391 页；编者为 L.A. Hercus, F.B.J. Kuiper, T. Rajapatirana, E.R. Skrzypczak。原文的重印被收在1991年牛津 - 巴利圣典学会 (*Oxford: Pali Text Society*) 第二册论文集 (*Collected Papers Vol II*) 第210-223页里。Kenneth Roy Norman 教授生于1925年，是中世印度雅利安文 (含巴利文) 的杰出学者。他毕业并任教于剑桥大学，是巴利圣典学会1981 - 1994年期间的会长，也是不列颠学会会员 (Fellow of the British Academy)。本文已于2014年一月十七日通过巴利圣典学会取得Norman 教授的中文翻译许可。

### 1. 问题的提出

1.1 我想通过这一篇献给 J.W. de Jong 教授的论文探讨一个对佛教基本教义来说虽至关重要、却又从未在语言层面上得到充分解释的文法、语法问题。我所指的是有关四圣圣谛的巴利文语句。

1.2 这一语句出现在传统上被认为是佛陀证道后所说的第一部经《转法轮经》里 *Dhammacakka-ppavattana-sutta* (Vin I 10

*foll.* = S V 420 *foll.*)<sup>i</sup> 的下列文句: *idaṃ kho pana bhikkhave dukkhaṃ ariya-saccaṃ, idaṃ kho pana bhikkhave dukkha-samudayaṃ ariya-saccaṃ, idaṃ kho pana bhikkhave dukkha-nirodhaṃ ariya-saccaṃ, idaṃ kho pana bhikkhave dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā ariya-saccaṃ*。‘我把它称为「引言」句组(‘introduction’ set)。<sup>2</sup>

1.3 上述句组的文法与语法有明显奇怪之处。我所见到的、最近的一篇有关它的文章出自Johansson。他写道:

“从语法上说, 这些表述稍嫌结构松散和互有差异。注意: *samudaya* 和 *nirodha* 是阳性字, 所以 [*samudayaṃ* 和 *nirodhaṃ*] 只能是单数、业格 - 这是假设 [*dukkha-samudayaṃ* 和 *dukkha-nirodhaṃ*] 不是要用来修饰 *saccaṃ* 的「所有复合词」(possesive compound), 而因此必须与 [作为中、单、主格的] *saccaṃ* 同格; *paṭipadā* 则只能是主格、单数.....。或许 *dukkhaṃ* 和 *paṭipadā* 应当被理解成主格而把 [*dukkhaṃ saccaṃ*] 翻成「(作为) 谛的苦」=「有关苦的谛」<sup>3</sup>; 但 *dukkha-samudayaṃ* 和 *dukkha-nirodhaṃ* 也有可能是用来修饰 *saccaṃ* 的「所有复合词」, 因而呈现为中、单、主格, 直译为:「苦集-谛」, 即:「有关苦集的谛」,「关于苦灭的谛」。其他可能性是: *dukkhaṃ* 是形容词, 所以与作为「所有复合词」的 *dukkha-samudayaṃ* 有同样

<sup>i</sup> 译注: Vin = *Vinayaṭṭhaka* 《毘奈耶》; S = *Samyutta-Nikāya* 《相应部尼柯耶》

<sup>ii</sup> 译注:「而且, 比丘们! 这是苦圣谛」,「而且, 比丘们! 这是苦集圣谛」,「而且, 比丘们! 这是苦灭圣谛」,「而且, 比丘们! 这是导向苦灭之道圣谛」。

的属性；它也可能被当成名词 [dukkha] 的单数、业格，因为业格有时被当成「表示有关之格」使用（虽然这一功能通常被位格承担）；所以 *dukkha-samudayaṃ* 和 *dukkha-nirodhaṃ* 可被理解为「表示有关」的业格。另一方面 *paṭipadā* 只能是主格，如果它的作用并非仅仅是为了与 *ariya-saccaṃ* 连成一长串复合词的话。”<sup>4</sup>

1.4 可能由于不知情，Johansson 并没有引用 Weller 认为巴利文四圣谛的论述是基于一个东方方言版本的说法。这一方言的阳性、中性名词的单数、主格都以 -e 结尾。<sup>5</sup>根据 Weller 的说法，第二、第三项圣谛这一方言的写法将会是 *dukkha-samudaye ariya-sacche* 和 *dukkha-nirodhe ariya-sacche*，再加以巴利文校订者的「错译」，-*samudaye -sacche* 和 -*nirodhe -sacche* 遂变成 -*samudayaṃ -saccaṃ* 和 -*nirodhaṃ -saccaṃ* 而不是正确的 -*samudayo -saccaṃ* 和 -*nirodho -saccaṃ*。

1.5 其他人似乎也认为正确的论述应该是 -*samudayo -saccaṃ* 和 -*nirodho -saccaṃ*，因为 D II 308,1 和 M III 250,32<sup>iii</sup> 的异读<sup>iv</sup> 为 -*samudayo*，D II 310,4 的异读为 -*nirodho*，而 Weller 则引用缅甸文版编辑们的意见，以 *samudaya* 和 *nirodha* 是阳性名词为由，把 -*samudayo -saccaṃ* 和 -*nirodho -saccaṃ* 作为他们文本的读法。<sup>6</sup>但是，把文本读成 -*samudayaṃ* 和 -*nirodhaṃ* 的基本倾向说明巴利文传统认为这种读法是正确的而不予以「修正」。

<sup>iii</sup> 译注：D = *Dīgha-Nikāya* 《长部尼柯耶》；M = *Majjhima-Nikāya* 《中部尼柯耶》

<sup>iv</sup> 译注：v.l. = *varia lectio* 异读

1.6 无论是 Johansson 还是 Weller 的解说都不能完全令人满意。在下文§2.2我们将看到四圣谛也出现在巴利文另一句组中而用上 *-samudayo* 和 *-nirodho* 的字样。就此，Weller 的解释无法说明为何这两个复合词会在不同的语境里以不同的词性出现。而 Johansson 的解释则没有顾及以下这点，即：我们预期四圣谛每一项的文法和语法应该是一致的，因此对它们的解说也应当适用于所有四项。

1.7 当然也可以假设四圣谛论述中的 *-samudaya* 和 *-nirodha* 确实是中性字，但这并不能排除对 Weller 的解决方案的质疑，即：在其他句组里这两个字却具有预期的阳性。以第一项圣谛的 *-dukkhaṃ* 类推，可以假设 *-samudayo* 和 *-nirodho* 被改成 *-samudayaṃ* 和 *-nirodhaṃ*，然后预期的代名词 *-ayaṃ* 也被改成 *-idaṃ* 以便和 *-samudayaṃ* 和 *-nirodhaṃ* 保持同格。但这不能解释为何第四项圣谛也用上 *-idaṃ*，即便 *paṭipadā* 是阴性字。

## 2. 巴利文的其他四圣谛语句

2.1 在《转法轮经》*-idaṃ* 后部分我们看到四圣谛再次出现在两个句组中 (Vin I 11,1 foll. = S V 422,3 foll.): *idaṃ dukkhaṃ ariya-saccan ti me bhikkhave ... āloko udapādi. taṃ kho pan' idaṃ dukkhaṃ ariya-saccaṃ pariññeyyaṃ ... pariññātaṃ ... idaṃ dukkha-samudayaṃ ariya-saccan ti me bhikkhave ... āloko udapādi. taṃ kho pan' idaṃ dukkha-samudayaṃ ariya-saccaṃ pahātappaṃ ... pahīnaṃ ... idaṃ dukkha-nirodhaṃ ariya-saccan ti me bhikkhave ... āloko udapādi. taṃ kho pan' idaṃ dukkha-nirodhaṃ ariya-saccaṃ sacchikātabbaṃ ... sacchikataṃ ... idaṃ dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā ariya-saccan ti me bhikkhave ... āloko udapādi. taṃ kho pan' idaṃ dukkha-nirodha-gāminī*

*paṭipadā ariya-saccaṃ bhāvetabbaṃ ... bhāvitam.*<sup>v</sup> 我将把结尾是 *ti... āloko udapādi* 的句组称为「证悟」句组（‘enlightenment’ set），把结尾是 *pariññeyyaṃ*，等等的句组称为「义务分词式」句组（‘gerundival’ set）。

2.2 巴利文中还有其他不同于《转法轮经》的四圣谛语句。有一类句组出现在另一版本的证悟事里：MI23,14-17,<sup>7</sup>其中每一项圣谛都省去 *ariya-saccaṃ* 这个字而后加 *yathābhūtaṃ abbhāññāsim*，<sup>vii</sup>我将把它称为「基本」句组。特别值得注意的是：在这个句组中，每一项圣谛的名词（-*samudayo*, -*nirodho*）都具有正确的词性和正确的代名词（*idaṃ*, *ayaṃ*, *ayaṃ*, *ayaṃ*）。

2.3 我们还能在巴利文中找到各种以简化形式出现的四圣谛。我将把它们称为「助忆」句组（‘mnemonic’ set），因为它们的功能或许就是为了便于听者忆起四圣谛的完整论述。这类句组中最短的是 (a): *cattāri ariya-saccāni ... dukkhaṃ samudayo nirodho maggo* (Th492)。<sup>viii</sup>这似乎是标记四圣谛的一种「速记」方式，因为第一项圣谛不是「苦」而是对「这是苦」的认知。另一个不带 *ariya* 字样的句组是 (b): *cattāri saccāni: dukkha-saccaṃ samudaya-saccaṃ nirodha-saccaṃ magga-saccaṃ* (Pp 2,1-3)。<sup>viii</sup>另一个较长的带 *ariya* 字样的句组则是：(c): *cattāri ariya-*

<sup>v</sup> 译注：「这是苦圣谛」，比丘们！於我...光生起。而且，这苦圣谛应该被遍知...已被遍知。「这是苦集圣谛」，比丘们！於我...光生起。而且，这苦集圣谛应该被舍断...已被舍断。「这是苦灭圣谛」，比丘们！於我...光生起。而且，这苦灭圣谛应该被作证...已被作证。「这是导向苦灭之道圣谛」，比丘们！於我...光生起。这导向苦灭圣谛应该被修習...已被修習。

<sup>vi</sup> 译注：如实全知

<sup>vii</sup> 译注：四圣谛...苦、集、灭、道。Th =Theragāthā 《长老偈》

<sup>viii</sup> 译注：四谛：苦谛、集谛、灭谛、道谛。Pp=Puggalapaññatti 《人施设论》

*saccāni: dukkhaṃ ariya-saccaṃ, dukkha-samudayaṃ ariya-saccaṃ, dukkha-nirodhaṃ ariya-saccaṃ, dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā ariya-saccaṃ* (D III 277,8-11)。<sup>ix</sup> 第四项圣谛也有被写成 *dukkha-nirodha-gāmini-paṭipadā ariya-saccaṃ* 的 (Vism 494.4)。<sup>x</sup> 这里的 *-gāmini-* 可能是试图把 *gāminī* 的词干写进复合词里的一种尝试。

2.4 看来，在「助忆」句组(c)里，传统巴利文读法是把 *dukkhaṃ, dukkha-samudayaṃ* 等等当成 *ariya-saccaṃ* 的同位语 (apposition)，以致当后者是斜格 (oblique case) 的时候，前者亦是如此。例如：*dukkhaṃ ariya-saccaṃ ... dukkha-samudayaṃ dukkha-nirodhaṃ dukkha-nirodha-gāmini-paṭipadaṃ ariya-saccaṃ pucchanti* (M II 10,21 foll.): <sup>xi</sup>*dukkhassa ariya-saccassa ananubodhā ... dukkha-samudayassa .. ariya-saccassa ananubodhā ... dukkha-niroddhassa .. ariya-saccassa ananubodhā ... dukkha-niroddha-gāminiyā paṭipadāya .. ariya-saccassa ananubodhā* (D II 90,12 foll.): <sup>xii</sup>*dukkhe ariya-sacce dukkha-samudaye ariya-sacce dukkha-nirodhe ariya-sacce dukkha-nirodha-gāminiyā paṭipadāya ariya-sacce* (M I 184,31 foll.)。<sup>xiii</sup>

2.5 有趣的是，就上述斜格而言，巴利文传统对第四项圣谛的处理经常不明确。除了可能是试图当词干用的 *-gāmini-* 外 (§2.3)，我们还能在 M II 10,25 见到异读 *-gāminī-* 和 *-gāminiṃ*。除了D

<sup>ix</sup> 译注：四圣谛：苦圣谛、集圣谛、灭圣谛、道圣谛。

<sup>x</sup> 译注：Vism = Visuddhimagga 《清净道论》

<sup>xi</sup> 译注：业格，「问及 (pucchanti) 苦圣谛」等等。

<sup>xii</sup> 译注：与格，「对苦圣谛的不随觉 [不了知] (ananubodhā)」等等。

<sup>xiii</sup> 译注：位格，「于苦圣谛」等等。



II 312,2 的 *-gāminiyā-* 外，我们也见到异读 *-gāminī-* 和 *-gāmini-*。有证据表明：除了对 *-gāminiyā-/gāminī-/gāmini-* 的用法不确定以外，如何在斜格中正确地使用 *paṭipadā* 也不明确。在 Vin I 230,30 *foll.* 中我们找到与 D II 90,12 *foll.* (§2.4) 对等的、阐述第四项圣谛的复合词：*dukkha-nirodha-gāmini-paṭipadā-ariya-saccassa ananubodhā*。<sup>xiv</sup> 审查更多的版本和经文或许有助于确定第四项圣谛应有的斜格形态，但任何由此得出的结论都不可能完全令人信服，因为抄写错误或修订的可能性都不能完全被排除。

2.6 纵使四圣谛的文法和语法存在种种问题，译者们对应该如何翻译它们却毫无疑问。不带 *ariya-saccaṃ* 的「基本」句组 (§2.2) 的诠释是直截了当的：“我已明了：「这是苦」，「这是苦集」，等等。”我们可以把「助忆」句组 (a) 译成：“四圣谛为：苦、（它的）集起、（它的）止灭、道迹”。「助忆」句组 (b) 通常被译成：“四谛为：苦谛、苦集谛、苦灭谛、道迹谛”；在这里，*dukkha-saccaṃ* 等等是被当成同格限定（依主释）复合词 (*tatpuruṣa compound*) 的。「助忆」句组 (c) 被赋予相同的翻译，只是在「谛」前被加上「圣」字，似乎把在 *ariya-saccaṃ* 前面与其同位的词汇当成形容词或与之同格的形容词性复合词：“四圣谛为：苦圣谛、苦集圣谛，等等。”

2.7 「引言」句组 (§1.2) 被赋予类似上述的翻译而在每一项圣谛里出现的代名词 *idaṃ* 则被当成与 *-saccaṃ* 同格，以致通常出现的翻译是：“这是苦的圣谛，这是苦集的圣谛，等等。”据我所知，就「基本」句组被给予的 [不带 *ariya-saccaṃ* 字样的]

<sup>xiv</sup> 译注：对苦-灭-向-道-圣-谛的不随觉 [不了知] (*ananubodhā*)。

翻译而言 (§2.6)，没有人就 [「引言」句组的] 正确翻译为什么应该是被我们所认同的[带有「圣谛」字样的]：“圣谛：「这是苦」，圣谛：「这是苦集」，等等”这一奇怪之处置评。

2.8 「引言」句组中的第一项圣谛可被译成：“这苦为圣谛”，以及第四项圣谛：“这(东西，即：) 道迹 ……为圣谛”，但这样的翻译对于第二和第三项圣谛却不适用，因为 *-samudayaṃ* 和 *-nirodhaṃ* 不作主格出现，除非我们假设它们的词性发生了不太可能的改变 (§1.7)。在「义务分词式」句组中 (§2.1)，我们可以把出现在每一项圣谛的代名词 *taṃ* 看成与 *ariya-saccaṃ* 同格，而把其后的代名词 [*idaṃ*] 看成与 *dukkhaṃ* 同格，等等。这虽然可以读通第一项圣谛：“那谛，即：「这是苦」”，但对于其他三项圣谛却不适用，这是因为如 (§1.7) 所指出的那样：[中性] 代名词 *idaṃ* 不适用于其中的阳性字 *-samudayo* 和 *-nirodhayo* 或阴性字 *paṭipadā*。

### 3. 其他传统的四圣谛论述

3.1 或许有人认为：探究四圣谛在佛教混合梵语 (BHS) 文本中的论述，或许能为上述疑问提供解答。但事实上，这些文本有的是自身的问题。我在本文引用 Mvu<sup>9</sup>, Lal<sup>10</sup> 和 CPS。<sup>11</sup>

3.2 在巴利文《转法轮经》出现「引言」句组的地方 (§1.2)，在 Mvu 和 Lal 里则出现「助忆」句组 (c); CPS 没有「引言」句组或「助忆」句组，却在文中稍后处出现「助忆」句组 (§3.4)。此外，与巴利文对应的「证悟」句组 (§2.1) 出现在以下几个版本里：*idaṃ duḥkhaṃ iti bhikṣavaḥ ... ālokaṃ prādurabhūṣi; ayaṃ duḥkha-samudayo ti ... ālokaṃ prādurabhūṣi; ayaṃ duḥkha-nirodho ti ... āloko prādurabhūṣi; iyaṃ ca duḥkha-nirodhagāminī pratipadā iti ... āloko prādurabhūṣi; (Mvu III 332,13 foll.);*

<sup>xv</sup> *duḥkhaṃ iti me bhikṣavaḥ ... ālokaḥ prādurbhūtaḥ; ayaṃ duḥkha-samudaya itī ... ālokaḥ prādurbhūtaḥ; ayaṃ duḥkha-nirodha itī ... ālokaḥ prādurbhūtaḥ; iyaṃ duḥkha-nirodha-gāminī pratipad itī ... ālokaḥ prādurbhūtaḥ;* (Lal 417,15 foll.); <sup>xvi</sup> *idaṃ duḥkhaṃ ārya-satyam itī me bhikṣavaḥ ... buddhir udapādi; ayaṃ duḥkha-samudayo 'yaṃ duḥkha-nirodho iyaṃ duḥkha-nirodha-gāminī pratipad ārya-satyam itī..buddhir udapādi* (CPS12.2-3). <sup>xvii</sup> 我们可把上面第二和第三项圣谛中 *ārya-satyam* 的省略与同一文本中「助忆」句组 (c) 里头相似的省略 (§3.4) 作一对比。

3.3 BHS的几个版本中的「义务分词式」句组的论述如下：  
*taṃ khalu punar imaṃ duḥkham ārya-satyaṃ pariññeyaṃ ... tena khalu punar ayaṃ duḥkha-samudayo ārya-satyo prahātavyo ... atha khalu punar ayaṃ duḥkha-nirodho ārya-satyo sākṣīkrto ... sā khalu punar iyaṃ duḥkha-nirodha-gāminī pratipad ārya-satyā bhāvitā* (Mvu III 333,3 foll.); <sup>xviii</sup> *yat khalv idaṃ duḥkhaṃ pariññeyam ... sa khalv ayaṃ duḥkha-samudayaḥ prahātavya(h) ... sa khalv ayaṃ duḥkha-nirodhaḥ sākṣātkartavya(h) ... sā khalv iyaṃ duḥkha-nirodha-gāminī pratipad bhāvitavy(ā) ... tat khalv idaṃ duḥkhaṃ pariññātam... sa khalv ayaṃ duḥkha-samudayaḥ prahīṇa(h) ... sa khalv ayaṃ duḥkha-nirodhaḥ sākṣātkṛta(h) ... sā khalv iyaṃ duḥkha-nirodha-gāminī pratipad bhāvit(ā) ...* (Lal 418,1 foll.);

<sup>xv</sup> 译注：「这是苦」，比丘们！...光显明。「这是苦集」...光显明。「这是苦灭」...光显明。「这是导向苦灭之道圣谛」...光显明。

<sup>xvi</sup> 译注：「这是苦」，比丘们！於我...光显明。其他同前注

<sup>xvii</sup> 译注：「这是苦圣谛」，比丘们！於我...智生起。「这是苦集、这是苦灭、这是导向苦灭之道圣谛」...智生起。

<sup>xviii</sup> 这苦圣谛应该被遍知 ...然后这苦集圣谛应该被舍断...然后这苦灭圣谛应该被作证...这导向苦灭圣谛应该被修习。

<sup>xix</sup> *tat khalu duḥkham ārya-satyam ... pariññāvatyā ... tat khalu duḥkha-samudāyā ārya-satyā ... prahātavyā ... tat khalu duḥkha-nirodham ārya-satyā ... sākṣīkartavyā ... tat khalu duḥkha-nirodha-gāminī pratipad ārya-satyā ... bhāvayitavyā... tat khalu duḥkham ārya-satyā ... pariññātam ... tat khalu duḥkha-samudāyā ārya-satyā ... prahāṇā ... tat khalu duḥkha-nirodham ārya-satyā ... sākṣīkṛtam... tat khalu duḥkha-nirodha-gāminī pratipad ārya-satyā ... bhāvitaṃ* (CPS 12.4-11)。<sup>xx</sup> CPS 引言中还有「基本」句组的另一种写法：*idaṃ duḥkham ārya-satyā iti yathābhūtaṃ prajānāti; ayaṃ duḥkha-samudāyaḥ; ayaṃ duḥkha-nirodhaḥ; iyaṃ duḥkha-nirodha-gāminī pratipad ārya-satyā iti yathābhūtaṃ prajānāti* (CPS E.24)。<sup>xxi</sup>在这里，我们可以把第二和第三项圣谛中 *ārya-satyā* 的省略与 CPS 「助忆」句组 (c) 里相似的省略 (§3.4) 作一个对比。

3.4 「助忆」句组的各种变异如下：*catvāri ... ārya-satyāni seyyathīdaṃ duḥkham ārya-satyā, duḥkha-samudāyo ārya-satyā, duḥkha-nirodho ārya-satyā, duḥkha-nirodha-gāminī pratipad ārya-satyā* (Mvu III 331,17 foll.); <sup>xxii</sup> *catvāri ... ārya-satyāni -- duḥkham duḥkha-samudāyo duḥkha-nirodho duḥkha-*

---

<sup>xix</sup> 凡这苦应该被遍知 ... 凡这苦集应该被舍断... 凡这苦灭应该被作证... 凡这导向苦灭之道应该被修习... 彼这苦已经被遍知 ... 彼这苦集已经被舍断... 彼这苦灭已经被作证... 彼这导向苦灭之道已经被修习。

<sup>xx</sup> 彼苦圣谛... 应该被遍知 ... 彼苦集圣谛... 应该被舍断... 彼苦灭圣谛... 应该被作证... 彼导向苦灭圣谛之道... 应该被修习... 彼苦圣谛... 已经被遍知... 彼苦集圣谛... 已经被舍断... 彼苦灭圣谛... 已经被作证... 彼导向苦灭圣谛之道... 已经被修习。

<sup>xxi</sup> 「这是苦圣谛」如实知；「这是苦集、这是苦灭、这是导向苦灭之道圣谛」如实知。

<sup>xxii</sup> 四... 圣谛，即：苦圣谛，苦集圣谛，苦灭圣谛，导向苦灭之道圣谛。

*nirodha-gāminī pratīpat* (Lal 417.2 foll.);<sup>xxiii</sup> *catvāri ... ārya-satyāni -- duḥkham ārya-satyam duḥkha-samudayo duḥkha-nirodho duḥkha-nirodha-gāminī pratīpad ārya-satyam* (CPS 14.2-3)。

<sup>xxiv</sup>CPS版本中第二和第三项圣谛里 *ārya-satyam* 的省略已经在 (§3.2-3)有关「证悟」句组和「基本」句组的讨论中被提及。在 Mvu II 138,4 foll. 里我们找到对第二和第三项圣谛的另一种阐述: *duḥkha-samudayam ārya-satyam duḥkha-nirodham ārya-satyam*。<sup>xxv</sup>

3.5 Mvu III 331,17 foll. 「助忆」句组中的 *duḥkham*, 等等, 似乎是 *ārya-satyam* 的同位语, 虽然第四项圣谛也可被当成复合词, 因为 *pratīpad* 无论作为主格或是词干, 词态都是一样的; 但如果它是作词干出现的话, 那 *-gāminī-* 则不规范, 因为它是以阴、单、主格的词态出现而非预期中的词干型态。在 (§2.5) 的讨论中, 我们看到 *-gāmini-* 有时会在巴利文里以复合词出现, 我们也在 Mvu III 408,17 foll. 里找到一个相似的 BHS 例子, 即: 四圣谛作为一组开头是 *ācikṣati* 「他教导」的动词的宾语存在。这一论述里带有作为 *ārya-satyam* 的同位语的、业格语态的 *duḥkham*, *duḥkha-samudayam*, 和 *duḥkha-nirodham*。但第四项圣谛的表述却只能是复合词形式的 *duḥkha-nirodha-gāminī pratīpad ārya-satyam (ācikṣati)*。

3.6 四圣谛语法上的问题导致在 BHS 文本翻译里出现不一致性。Ri Kloppenburg 在她对 CPS<sup>12</sup> 的翻译中把第一项圣谛在「基本」句组和「证悟」句组中<sup>13</sup> 翻成“这苦是圣谛”; 在「义务分词式」句组中翻成“苦, 这圣谛”<sup>14</sup>; 以及在「助忆」句组中翻成

<sup>xxiii</sup> 四...圣谛: 苦, 苦集, 苦灭, 导向苦灭之道。

<sup>xxiv</sup> 四...圣谛: 苦圣谛, 苦集、苦灭、导向苦灭之道圣谛。

<sup>xxv</sup> 苦集圣谛, 苦灭圣谛。

“苦的圣谛”<sup>15</sup>。正如我们在 (§2.8) 所注意到的那样，第一项圣谛的巴利文虽然可以被解读为“这苦是圣谛”，但对于第二和第三项圣谛我们却不能按她的译法翻成“这苦集是圣谛”和这苦灭是圣谛”，这是因为巴利文版的 *-samudayaṃ* 和 *-nirodhaṃ* 不能被当成主格。同样地，我们也不能把巴利文版的第四项圣谛翻成“这导向苦灭的道迹是圣谛”，因为 *idaṃ* 和 *pratipadā* 不是同格。

3.7 此外，BHS 版的「义务分词式」句组也不能帮我们理解该句组的巴利文论述。作为巴利文中每一项圣谛的开头的 *taṃ* (§2.1)，在 Mvu 里是 *taṃ, tena, atha* 和 *sā*。其中前三个暗示巴利文的 *taṃ* 这一代名词是被当成助动词使用而带有「然后、所以」的意思；但第四项圣谛的 *sā* 却与这个说法相左，正如 Lal 版中的 *yat/tat, sa, sa* 和 *sā* 那样。CPS 版每一项圣谛始于 *tat*，这点与巴利文版局部相同，但它却省略了代名词 *idaṃ, ayaṃ, ayaṃ* 和 *iyam*。这些差异对这篇短文来说太大而无法在这里得到解明。

#### 4. 问题的再考究

4.1 如果考究「证悟」句组的巴利文形态 (§2.1) 和其他承传的形态 (§3.2)，我们将注意到在巴利文中每一项圣谛都有 *ariya-saccaṃ* 这个字（其中第二和第三项也带有 *-samudayaṃ* 和 *-nirodhaṃ*）；Mvu 和 Lal 在所有四项里省略 *ārya-satyaṃ* 而分别带有 *-samudayo/ -nirodho* 和 *-samudaya(h)/-nirodha(h)*）；CPS 在第二和第三项里省略 *ārya-satyaṃ*（而分别带有 *-samudayo* 和 *-nirodha(h)*）。在「义务分词式」句组中，巴利文版 (§2.1) 每一项圣谛含 *ariya-saccaṃ*（连带 *-samudayaṃ* 和 *-nirodhaṃ*）；Mvu (§3.3) 的每一项圣谛含 *ārya-satya*，但将 *-satya* 的词性与 *duḥkham, -samudayo*，等等保持一致；Lal 在每一项圣谛里省去 *ārya-satyaṃ*；CPS 在每一项圣谛里带有 *ārya-satyaṃ*（连带 *-samudayaṃ* 和 *-nirodhaṃ*）。在「基本」句组中，巴利文版

(§2.2) 在每一项圣谛里省去 *ariya-saccaṃ*; CPS 在第二和第三项里省略 *ārya-satyam* (而连带 *-samudayaḥ* 和 *-nirodhaḥ*)。

4.2 如果查阅巴利文「助忆」句组 (c) (§2.3) 我们将看到每一项圣谛都含有 *ariya-saccaṃ* (连带 *-samudayaṃ* 和 *-nirodhaṃ*); Mvu (§3.4) 的每一项圣谛里含有 *ārya-satyam* (同时, 在别的版本中还连带 *-samudayo* 和 *-nirodho* 而在另一个版本中则连带 *-samudayam* 和 *-nirodham*); Lal 在所有四项圣谛中省去 *ārya-satyam*; CPS 在第二和第三项里省略 *ārya-satyam* (而连带 *-samudayo* 和 *-nirodho*)。

4.3 Woodward 对巴利文「义务分词式」句组 (§2.1) 作出极具洞见的评论。针对第二项圣谛应该被舍断 (*pahātabbamaṃ*) 的论述, 他指出: *ariya-saccaṃ* 这个字应当被省去, 因为佛陀的意思是: 苦的集起, 而不是关于它的真谛, 应被舍断。<sup>16</sup>如我们上面所见, 在 Lal 版本里 (§3.3) *ārya-satyam* 这个字在每一项圣谛中都被省去, 这种读法, 经考究显示, 应当是正确的。佛陀所说的是苦应当被了知, 它的集起被舍断, 它的止灭被实现, 以及通往止灭之道被修习。就此而言, Woodward 还不够彻底。他应该也建议把 *ariya-saccaṃ* 这个字从「义务分词式」句组中的每一项圣谛里除去。

4.4 进一步考究显示: 在其他语境里, *ariya-saccaṃ* 这个字也应该被省去。在 D II 304,26 foll. 的「基本」句组论述之后是一连串对它的提问, 例如: *katamaṃ dukkhaṃ ariya-saccaṃ*, 等等 (D II 305,1 foll.)。这通常被翻译成“什么是苦的圣谛?”, 但由于「基本」句组中并无 *ariya-saccaṃ* 的字样, 又因为对它的回答 *jāti dukkhaṃ* 也同样不含 *ariya-saccaṃ*, 所以提问的原型因该是 *katamaṃ dukkhaṃ* -- “什么是苦? ”。Mvu (III 332,1 foll.) 和 CPD (14.4-10) 里的每一提问虽然也和巴利文版一样含

*ārya-satyam*, 但它们在这两个文本里却是出现在含 *ārya-satyam* 的「助忆」句组 (c) 的后面。Lal (417.4 foll.) 则写成不含 *ārya-satyam* 的 *tatra katamad duḥkham*, 等等。另外, 一个在提问中不带 *ariya-saccam* 的巴利文版本也出现在 M I 48,29 foll. 中。

## 5. 拟议解决方案

5.1 我认为「证悟」句组原本的形态是「基本」句组里的: *idaṃ dukkhaṃ, ayaṃ dukkha-samudayo, ayaṃ dukkha-nirodho, ayaṃ dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā*, 一如 M I 23,14 foll. 所载 (这里引用巴利文为例, 但不对何为最初传出的方言或语种存有定见。) 这个说法是得到 Mvu 版和 Lal 版的支撑的。「助忆」句组最早出现的形态是 *dukkhaṃ samudayo nirodho maggo* 这四个字而没有提到 *sacca*, 如: *yā buddānaṃ ... dhamma-desanā taṃ pakāsesi dukkhaṃ samudayaṃ nirodhaṃ maggaṃ* (Vin I 16,3)。<sup>xxvi</sup> 然而当这几项被当成「真谛」之后, 它们就被认定为: *cattāri ariya-saccāni -- dukkhaṃ samudayo maggo nirodho* (Th 492)。<sup>xxvii</sup>

5.2 对它们作 *saccāni* 的认定, 导致 *-sacca* 这个字被引入每一项圣谛里: *cattāri saccāni -- dukkha-saccaṃ samudaya-saccaṃ nirodha-saccaṃ magga-saccaṃ* (Pp 2,1-3)。虽然这四项通常被当成同格限定 (依主释) 复合词 (*tatpuruṣa compound*) 来翻译 (§2.6), 它们更应该被读作同依 (持业释) 复合词 (*karmadhāraya compound*): “谛 - 「苦」, 等等”; 对比: *uposatha-saddo* - “‘*uposatha*’ 这个字”。它们甚至可以当成被简化的语法式复合词 (*syntactical compounds*): <sup>17</sup> \**idaṃdukkha-saccaṃ*, 等等,

<sup>xxvi</sup> 凡诸佛陀的说法, 彼明示为: 苦、集、灭、道。

<sup>xxvii</sup> 四圣谛: 苦、集、道、灭。



“谛 - 「这是苦」”；对比：*idamsaccābhinivesa* - “（说）「这是对的」的倾向”，意指：“教条化的倾向”。

5.3 当真谛被理解为 *ariya-saccāni* 后，这个字就被加进「助忆」句组中。它作为四项的同位语被加到下列最简单的论述中：*yā sā buddhānāṃ...dharma-deśanā tadyathā duḥkhaṃ samudayo nirodho mārgas catvāry ārya-satyāni ..samprakāśayati* (CPS 16.13)。<sup>xxviii</sup>「助忆」句组 (b) 因 *ariya-* 的引进而产生 \**dukkha-ariya-saccaṃ*，等句组。我认为：*dukkha-* 等和 *-ariya-saccaṃ* 间的元音连续 (hiatus) 问题，在加入连音 *-m-* 后得以避免，从而产生 *dukkha-m-ariya-saccaṃ*，等等。错误的单字分隔又把它先是变成 *dukkham ariya-saccaṃ* (S V 434,9-11)，后又变成 *dukkhaṃ ariya-saccaṃ* (D II 277,8-11) 两个同位字。这一错误或许被 *dukkhaṃ* 可以用来同格修饰 *ariya-saccaṃ* 这点所助长。*dukkha-samudaya-m-ariya-saccaṃ* 和 *dukkha-nirodha-m-ariya-saccaṃ* 的错误单字分隔导致 *dukkha-samudayaṃ* 和 *dukkha-nirodhaṃ* 的出现。尽管这两个字被认为独立存在<sup>18</sup>，而且可以通过变格作为 *ariya-sacca* 的同位语 (§2.4)，但巴利文传统 - 除了前述少数例外以外 (§1.5)，认定 *dukkhaṃ ariya-saccaṃ* 的正确性而避免对其作出「修正」。

5.4 在第四项圣谛里，*magga* 变成 *paṭipadā* 的置换产生了 *-ā-* 和 *-ariya-saccaṃ* 之间的元音连续问题，但这问题得到容忍，连音 *-m-* 没有被加入。既然 *paṭipadā* 的词干和单、主格都是同一个字，它可以被当成 *ariya-saccaṃ* 的同位语。如此便有可能把 *dukkha-nirodha-gāminī* 当成用来修饰单、主格 *paṭipadā* 的同

<sup>xxviii</sup> 凡诸佛陀的如下说法：苦、集、灭、道四圣谛...为...开示。

格形容词，虽然 [巴利文] 传统对这点是不太肯定的，正如 (§2.3-5) 所显示的种种格式变异所表明的那样。在这里，我们或许再次看到被简化的语法式复合词的例子。如果句子的原型是 \**ayaṃ-dukka-nirodha-gāminī-paṭipadā-ariya-saccaṃ*，那我们在 (§2.5) 所见到的复合词就容易明白了。就此而言，Johansson 在 (§1.3) 里关于一长串复合词的建议是正确的，虽然他并未意识到所有四项圣谛都可以被当成复合词。

5.5 在几个 BHS 版本的「助忆」句组中，Lal 版省略 *ārya-satyam*，所以没有元音连续的问题存在。在 Mvu 版的 II 138,4 里 (§3.4)，我们看到的是 *duḥkham ārya-satyam duḥkha-samudayam ārya-satyam duḥkha-nirodham ārya-satyam duḥkha-nirodha-gāminī pratipad ārya-satyam*，按照前一段的讨论，这些都可以被理解为复合词而其中的头三项含连音 *-m-*。第四项的 *paṭipad*，由于它既可当单、主格或是词干，所以不产生元音连续的问题。但在 Mvu III 331,17 foll. 里，我们看到的却是 *duḥkha-samudayo ārya-satyam* 和 *duḥkha-nirodho ārya-satyam*。这格式看来极可能是后来的一种「纠正」尝试，以便改正被认为是因错误的单字分隔而出现不规则的 *-samudayam* 和 *-nirodham* 的文法弊病，正如我们偶尔在巴利文传统所见到的那样 (§1.5)。CPS 版在第二和第三项里省略 *ārya-satyam* 而以 *-samudayo* 和 *-nirodho* 代之。

5.6 如上述建议，*ariya-sacca* 在「证悟」句组 (§5.1) 或「义务分词式」句组 (§4.3) 中都是不合适的，但它在「助忆」句组的存在无疑导致它被通过类推而出现在那些句组里。理论上，它的引入应该导致语法式复合词的出现：*\*idaṃ-dukka-m-ariya-saccaṃ*，*\*ayaṃ-dukka-samudaya-m-ariya-saccaṃ*，*\*ayaṃ-dukka-nirodha-m-ariya-saccaṃ*，*\*ayaṃ-dukka-nirodha-gāminī-paṭipadā-ariya-saccaṃ*，正如对「助忆」句组结构的误解导致错误

的单字分隔那样，另一重误解导致上述代名词从复合词的前头被分离出去。由于巴利文版第一项里的 *idaṃ* 似乎与 *saccam* 同格，所以另三项的代名词也因同格考虑而被改成了 *idaṃ*。

5.7 Lal 版无论在「证悟」句组或「义务分词式」句组中 (§4.1) 都不含 *ārya-satyam* 这个字。Mvu 的「证悟」句组也不含这个字，而它在后来被附加到「义务分词式」句组中这点被下列事实清楚表明，即：通过把 *-satya* 的词性与 *duḥkham*, *-samudayo*, 等等保持一致来解决把它加进每一项圣谛时所引起的语法问题。CPS 版的「证悟」句组在第二和第三项里省略 *ārya-satyam*，「助忆」句组也是如此，却带有 *-samudayo* 和 *-nirodha(h)*。CPS 版的「义务分词式」句组的每一项里含有 *ārya-satyam*，并在第二和第三项里含有 *-samudayam* 和 *-nirodham*。不清楚的是：为何 CPS 版句组在第二和第三项里有时含有 *ārya-satyam* 有时却又把它省略掉。但清楚的是：当 *ārya-satyam* 被包括在内时我们见到的是 *-samudayam* 和 *-nirodham*；而当它被省略时我们见到的却是 *-samudayo* 和 *-nirodho(aḥ)*。我们见不到的是 *-samudayo ārya-satyam* 或 *-nirodho ārya-satyam*，这说明传统读法认为这种文字组合是不对的。在 CPS 版的「证悟」句组和「基本」句组里，我们见到的第一和第四项分别是 *idaṃ-duḥkha-m-ārya-satyam* 和 *iyam-duḥkha-nirodha-gāminī-paṭipad-ārya-satyam*，这些正是预期中的语法式复合词形态。

5.8 只出现在巴利文版的「引言」句组的形态与该版本的「证悟」句组和「基本」句组相似，而在代名词与名词之间插入 *kho pana bhikkave* 的字样。但「引言」句组在三种 BHS 版本中的欠缺以及它在 Mvu 版与 Lal 版中被「助忆」句组所取代的这一事实表明：它并非经文的原貌。在经文最早的版本里，这一部分的叙述完全不含四圣谛是有可能的。当四圣谛的概念变得更普遍，

同时 $ariya-saccaṃ$ 又被插入如 (§5.1) 所认为的、作为「证悟」句组的原型的「基本」句组后，一些承传便把一个有关四圣谛的说明当成标题或“准则”加在故事的前头。如果真是这样的话，那 Mvu 版与 Lal 版独自把「助忆」句组当成非常重要的导言加在下文的前面就变得有可能了。

## 6. 结语

6.1 有几个问题尚待解决。不同版本间的确切关系并不明确。一些文本中存在不一致性的理由并不清楚 - 如：CPS 中的第二和第三项，但在某些情况下这或许是由于不同来源的混合材料所致。必须被我们假定曾经发生的圣谛格式变化的相对先后性仍然模糊。但尽管如此，要达成某些结论看来是有可能的。

6.2 巴利文四圣谛的正确格式是： $idaṃ dukkhaṃ$ ,  $ayaṃ dukkha-samudayo$ ,  $ayaṃ dukkha-nirodho$ ,  $ayaṃ dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā$  -- “这是苦，这是苦集，这是苦灭，这是苦灭趋向之道”。当  $ariya-saccaṃ$  这个字被加进论述中时，我们必须把它们翻成“圣谛 - 「这是苦」，等等。”

6.3 当  $ariya-saccaṃ$  这个字被加入后，四圣谛的正确文法格式是语法式复合词。这一点没有被各承传理解，以致错误的复合词分隔显然导致单、主格形式的  $-samudayaṃ$  和  $-nirodhaṃ$  的出现。而且，认为在第一项圣谛中的  $idaṃ$  是一个与  $-saccaṃ$  同格的独立的代名词导致其他三项的代名词也都被改成  $idaṃ$ 。

6.4 最早的「证悟」句组和「义务分词式」句组的格式不包含  $ariya-saccaṃ$  这个字。既然「引言」句组是《转法轮经》里的添加句组，我们或许可以论定经文的最早格式不含有  $ariya-saccaṃ$  这个字。

6.5 尽管如此，正如 John Brough 在 *pamādo*/\**pāmado* 的注解中<sup>19</sup>所指出的那样：巴利文承传的种种读法是那么的根深蒂固，以致即使人们对四圣谛格式的原型能达成共识，也没有任何编辑会考虑在他的文本里作出对它们的修订。

【译后话】译者陈世峰 (Chin Shih-Foong)，佛教文献学初学，新加坡生，现居澳洲。译者感谢新加坡佛学院纪赆教授和台湾资深佛教文献学者苏锦坤先生鼓励本文的译出和对初稿的细致审评和无私指正。巴利圣典学会 Karen Wendland 女士积极协助取得 Norman 教授对本译文的许可，一并在致此致谢。

<sup>1</sup> 经名缩写根据 *Critical Pāli Dictionary*; 此外，CPS = Catuṣpariṣatsūtra 四众经；BHS = Buddhist Hybrid Sanskrit 佛教混合梵语。

<sup>2</sup> 本文使用「引言」句组，等等，纯粹为了说明之便，对句组原本的功能与格式不存定见。

<sup>3</sup> 为求一致，除非引用他人的翻译，我把 *dukkha/duḥkha* 译成 ‘pain’，但这并不意味这是最佳译法。

<sup>4</sup> Rune E.A. Johansson, *Pali Buddhist Texts*, Lund 1973, p.24.

<sup>5</sup> F. Weller, “Über die Formel der vier edlen Wahrheiten”, in *OLZ*, XLIII/3-4 (1940), 73-9.

<sup>6</sup> 同上，73 n.3.

<sup>7</sup> 我通常在引用每一条巴利文时只提供一个参考文献。其他文献，若有，可参阅 Pali Text Society 的 *Pāli Tipiṭakam Concordance*。

<sup>8</sup> 在 Th 492 里，最后两项的前后顺序因韵律的考虑而被反转。

<sup>9</sup> E. Senart, *Le Mahāvastu* 《大事》，I-III, Paris 1882-97。据该文本指出 (I 2,13-14)，这是根据出自中部国家 (Middle Country) 的出世部 (Lokottaravādins) 律典 (Vinaya-piṭaka) 中的大众 (Mahāsāṅghikas) 说 (pāṭhena)。

<sup>10</sup> S. Lefmann, *Lalita Vistara*, Halle 1902. M. Winternitz, (*History of Indian Literature*, Vol. II, p.248) 引用汉传观点指出：这一大乘文本原本包含小乘说一切有部 (Sarvāstivādins) 有关佛陀生平的故事。

<sup>11</sup> E. Waldschmidt, “Das Catuṣpariṣatsūtra”, *ADWB* 1960,1, Berlin 1962。如果我正确理解情况的话，CPS是说一切有部的文本，但它和根本说一切有部 (Mūlasarvāstivādins) 的《破僧事》(Saṅghabhedavastu) 完全一致，而 Waldschmidt 版CPS里的引言正源于此。

<sup>12</sup> Ria Kloppenburg (tr.), *The Sūtra on the Foundation of the Buddhist Order*, Leiden 1973.

<sup>13</sup> 同上, pp.4, 24.

<sup>14</sup> 同上, p. 24.

<sup>15</sup> 同上, p. 28.

<sup>16</sup> F.L. Woodward, *The Book of the Kindred Sayings*, Part V, London 1930, p. 358 n.1.

<sup>17</sup> 对巴利文这类复合词的讨论见 G.V. Davane, *Nominal Compositon in Middle Indo-Aryan*, Poona 1956, pp. 135-9. 对梵文语法式复合词的讨论见 Jacob Wackernagel, *Altindische Grammatik*, II.1, Göttingen 1957, §§121-4 和 W.D. Whitney, *Sanskrit Grammar*, Cambridge 1889, §§1314.

<sup>18</sup> 在鹿野苑 (Sarnath) 发现用波罗米文写于公元二或三世纪的「助忆」句组碑文中, 我们见到第一项 NT 里的 *dukkhaṃ* 和 *ariya-saccaṃ* 之间被插入 *bhikkave* 字样。见 Sten Konow, “Two Buddhist inscriptions from Sarnath” in *Epigraphia Indica*, IX (1907-08), pp. 291-3.

<sup>19</sup> John Brough, *The Gāndhārī Dharmapada*, London 1962, p. 194.

書評：

## 未來某時：佛教法滅預言研究

紀贊·

此書分成兩部分：即第一，總體理論部分，討論整個佛教的歷史觀；以及第二，案例分析，具體分析佛教中的“憍賞彌（Kauśāmbī）預言”的發生、流布與影響等。下面分章進行介紹。

### 1. 第一部份：佛教歷史觀的縱覽

#### 1.1. 第一章：法滅的初步考量

那體慧在第一章先簡單地介紹了全書要解決的問題，解決的途徑與次序。那氏先簡述了佛教末法預言的大體內容，即在未來某時佛法會完全斷滅。由於希臘、塞種、安息對西北印度的入侵，毀壞塔寺，又被一位憍賞彌的國王所擊敗，但此王覺得他的戰爭殺戮過重，會有重重惡業。故大集法會，以求功德。但法會之時卻導致內爭，致使僧人間互相仇殺，直到最後一位羅漢棄世，因此人間佛法就此斷滅。

---

· 紀贊，新加坡佛學院助理教授，兼任教務主任、圖書館館長。原書出版信息為 *Once upon a future time: studies in a Buddhist prophecy of decline*, Asian Humanities Press, 1991。

由於這個非同尋常的預言，故而引起了一系列的問題。這樣一個驚人的佛教預言，不會晚於公元二世紀，很有可能產生於西北印度，就是此書的研究中心。那體慧指出此一預言在諸語言、傳統之中有多種傳本，而她將通過比較研究以檢索出最早的版本。（頁3-4）

作者要解決的第二個問題是這個“憍賞彌故事”與歷史真實事件之間是否有關係，如果真有，又在何種程度上存有關係。以及為什麼佛教徒會造出這樣的一個預言呢？而後代又為什麼對其安然接受并廣加流佈？

而在此預言大概流行了一千年之後，又被過去非常喜歡它的信仰者們完全拋棄，那這又是何種因素在起作用呢？（頁4-5）在此後，作者簡述了解決這些問題的大體途徑。

## 1.2. 第二章：佛教歷史意識的架構

那體慧首先指出印度歷史觀非為線性發展，而是循環往復，并有重要的不可逆的關鍵時間點。故而佛教也不是“歷史性的宗教”，佛陀在其開悟所獲得的解脫智，也并非是初次發現，而只不過是過去諸佛悟道的重複行為。而且，在未來還可以被別人所獲得。這就將之與其他宗教，如基督教、伊斯蘭教的關鍵性宗教悟道行為作了區分。（頁7-8）

在現存的佛教文獻之中，無論是巴利尼柯耶還是以漢語保留下來的各種部派文獻之中都沒有“系統的歷史概念”，雖然可能確實有一些基本的時間與歷史意識。那體慧為了研究的方便計，將這些分為兩大傳統，即宇宙論的傳統（cosmological tradition）與佛教論的傳統（Buddhological tradition）。（頁9-10）



## 宇宙論的傳統

對佛教文獻中宇宙論的傳統，那體慧按照此傳統形成的邏輯線索，先處理零星的記載，再研究其系統化。那氏指出雖然佛陀在原始經典之中反對宇宙觀類的終極關懷，但還是會在兩部巴利經典之中找到一種退化論的記述。

這就是巴利本的《長部》第27經《起世因本經》(Aggañña-suttanta)，此經同樣存於大眾部的《大事》(Mahāvastu, I, 338-48)，屬於法藏部的漢譯《長阿含》與屬於說一切有部的《中阿含》之中。故而此一故事極有可能成立於佛教部派根本分裂之前。

此經中的世界起源於劫盡壞時，眾生命終，皆生光音天，自然化生，以念為食。後水中生出陸地，眾生即生於世間。陸地中又有甘泉生出，人因飲此甘泉而生粗糲之相。以後甘泉也枯竭，便漸次以種種“自然地肥”、“自然粳米”為食，并有了男女情欲與房舍，并起了貪心爭執。因此便共議推舉出了刹利、婆羅門等種姓等。(頁10-13)

另一部則是《長部》第26經《轉輪王獅子吼經》(Cakkavattisīhanāda-suttanta)，此經對應的漢譯則是法藏部的《長阿含》中的《轉輪聖王修行經》(另有有部漢譯《中阿含》卷十五《轉輪王經》)。此經同樣講述了一個逐漸退化的社會的故事。其中記述了過去久遠時有六世轉輪王，皆以正法治國，至年老時則捨家求道傳位於子。而第七代轉輪王時，因唯此一王自用治國，不承舊法，故致天下怨訴，國土損滅，人民凋落。并且盜賊滋甚，法紀不彰，并生兵杖、殺害、壽命短促等惡相。人壽也從四萬歲逐漸減至十歲。後眾生醒悟，奉行正法禁戒等，才逐漸使人壽逐漸增長。此時有王出，名曰“儻伽”(Saṃkha)，而在此王之時未來佛彌勒也得以出世。(頁13-15)

接下來那體慧考究《俱舍論》(Abhidharmakośa)之中系統化了的四阿僧祇劫(asamkhyeya kalpa)，壞、空、成、住這四劫之中，每劫又有二十中劫(antarakalpa)，每一劫之中又都伴隨著人壽的逐漸消長，從八萬歲直至十歲。(那體慧以圖表的形式清楚地標明了，頁16-17)從這些表格我們可以看到與婆羅門教的單向度退化不同，佛教則是呈現振蕩的(oscillating)的波形，即有人壽的消長并存。故而前面提到的兩部經典之中，後者的模式就只能是佛教式的，而前者則為婆羅門教與佛教傳統中都共同承認的。(頁15-19)

### 佛教論的傳統

最早的佛教傳統之中，佛陀之世時並沒有出現其他佛的記述，而在釋迦牟尼涅槃一兩百年之後，阿育王時期則已經出現了其他佛。那體慧就逐項討論了這些過去佛的系列。這包括：

過去七佛：即佛陀之前還有六佛。這些佛陀的存世年代以及壽算都以漸次減少的方式而存在。(頁19-20)

過去二十五佛：在巴利語佛教文獻《佛史》(Buddhavaṃsa)之中，七佛被擴充成了二十五佛，那體慧認為這可能是為了與耆那教相爭的結果。(頁21)

賢劫(Bhadrakalpa)五佛：在此之後某一時間，七佛之中卻又有了更動，前三位被拿了下來，而在後面增加了一位彌勒佛就成了賢劫五佛。這一說法無論是在上座部、大眾部還是大乘佛教之中都被廣為接受。並且那體慧指出這個變化體現了三個極其重要的價值觀的不同，第一，從注重過去佛為主轉向了過去佛與未來佛并重；第二，這是從七佛向五佛的“刪減”；第三，體現了對現在時的正面肯定(稱之為“賢劫”)。(頁21-22)

賢劫千佛：在有了未來佛彌勒之後，大乘佛教就非常自然地擴展出了千佛，並且很快產生了巨大的影響。但是更值得注意的卻是這些佛，無論是五佛還是千佛，都體現了極其傳統的佛教思想。即佛陀并非是超然的，而是悟道了的世俗的人。並沒有新的佛教理念，如法身、報身等引入，並且也沒有兩佛同時出世的情況存在，而是諸佛依次出現。（頁23-24）

### 宇宙論與佛教論系統的統一

在將這兩種系統統一之前，那體慧先分析了大乘佛教與部派佛教對我們處於哪一劫的不同判定。對大乘信徒而言，我們處在住劫的第一中劫。從此節開始時人壽最高，一直到現在共歷四佛（包括釋迦牟尼），第五佛會在下一中劫（第二中劫）的頂點時出現，剩下的995佛漸次出現。

而部派佛教的記載中住劫則要長得多。依照漢譯法藏部《長阿含》，梵語有部《百喻經》（*Avadānaśataka*）與巴利本《長部》，賢劫前四佛不是出現在第一中劫，而是在第九中劫。而另有記載拘留孫（*Krakucchanda*）出於第六中劫，拘那含牟尼（*Kanakamuni*）出於第七中劫，迦葉出於第八中劫，而釋迦牟尼出於第九中劫。無論哪一種，彌勒都是出現於第十中劫。（頁24-25）因此對我們究竟處於哪一劫雖無共識，但一致的卻是：在我們這一住劫之中已有多位佛，而最近一位是釋迦牟尼；其次，我們現在處於下降過程之中的較低階段，此一階段一直要觸底方能實現反彈。而在久遠的將來會有彌勒出現，但就目前而言我們所面對的是一個漫長的墮落時期。（頁26）

### 1.3. 第三章：衰敗的時間表

雖然有了前面的介紹，故而知道我們現在的時代正處在一個

不斷衰敗的下降過程之中，但頗令人驚奇的是佛教不但預言了佛法的衰敗，還預言了佛法最後的完全滅絕。也許有人會說這是因為佛教的基本教義之中就有“無常”（anitya）的觀念，由此觀之佛法本身的滅絕也就可以說是有其合理性了。

因此我們就可以發現在最為古老的佛教文獻之中就有其發端，在這些文獻之中記載了因為某種原因而導致正法只能停駐500-10000年。以下，那體慧作了分類研究。（頁27-28）

### 500年

在巴利律藏的《小品》之中記載了如果佛陀不接受建立比丘尼僧團則正法可駐世一千年，否則只能有五百年。那體慧指出這個記載在法藏部、雪山部、說一切有部等文獻之中都有記載。並且那體慧提醒我們注意的是，在佛教文獻之中凡提到五百年說的，往往都會與建立比丘尼僧團有關（《大智度論》之中偶有例外）。（頁28-29）

那體慧接著分析這些出現的規律，認為將正法只駐世五百年與比丘尼僧團聯繫在一起的作法是在根本分裂之後，和分別說部與說一切有部分裂之前，也即大約是在公元前340-200年之間。（頁30-33）在此後那體慧還考證了大乘佛經中此一形式的變體，不過仍是對500年這一版本的呼應。（頁33-37）

### 700年

在部派佛教和一些大乘佛教之中，其他比500年更長的版本大多都是500年的整數倍，而有兩個例外就是大乘的《大般涅槃經》（三個漢譯版本與兩個藏譯版本）與《阿難七夢經》，都指稱佛滅後700年佛法會漸次滅絕等。

但那體慧在檢查了幾種大乘的《大般涅槃經》之後發現，雖然文本之中提到了到佛滅700年時佛法會“沮壞”、“壞亂”或“滅”，但會提到此時還是會有好的佛教徒存世，也就是說此時并不是完全的佛法滅絕。換而言之，此經之中所指七百年并非是指末法。而《阿難七夢經》則很清楚地記載了阿難七個夢所預示的末法情境。不過，此經也並非是完全意義地指認七百年後屬於法滅，因為此經還記載1470年時有僧人存在。（頁37-41）

## 1000年

到了公元後一世紀，也就是佛滅500年時，在一些說一切有部與大乘經典之中出現了有兩個500年部分組成的1000年法滅的說法。但其中部派與大乘文獻又有著明顯的區別。

非大乘傳統之中的1000年說大部份保存在漢文譯經之中，并主要屬於說一切有部的經、律與譬喻類文獻。在有部《大毗婆沙》之中先是記載了接受女性僧團會使佛法由千年減為五百年的舊有傳統之後，又增加了因為尼眾遵守八敬法從而使佛法又延續至千年的說法。（頁42-44）

另如《迦旃延說法沒盡偈》之中，提到“三百歲多解脫，三百歲聞戒定，三百歲修佛寺，入千年責怨害。”也即分為了三段。而在另一個較短的《大般涅槃經》之中千年則被分為十個百年，每一段佛法更趨衰敗。那體慧提醒我們注意三種版本都各有不同。（頁45-46）

在大乘傳統之中的四部經典（《賢劫經》、《大乘三聚懺悔經》、《大智度論》、《中論》）之中都統一將1000年分為兩個500年（正法（saddharma）與像法（saddharma-pratirūpaka））。故而這就提醒我們要追溯正法、像法這種分類就應該在大乘背景之中尋找其源頭。

等到佛滅一千年時，就有了一系列新的時間表出現，除了上座部曾有5000年之說外，其餘全部都是出現在大乘之中，并是500年的整數倍。（頁46-48）

### 1500年

有這幾部大乘經典主張1500年說，即漢譯《大集經》中的《月藏分》（正法500年，像法1000年）、梵藏漢語本的《悲華經》（正法1000年、像法500年）、漢譯《摩訶摩耶經》（分為15個100年）。這些經典中具有如此特點，即首先這些都是大乘經；其次都認為正法只能佔據其中一部份時間；並且在大多數經典之中都有或明顯或模糊的正法、像法的區分。而最後一點到了2000年以上時就消失了。（頁48-51）

### 2000年

現存有四種《月藏分》的經本包含有2000年的說法，其中有兩種是此經本身（漢、藏語本各一），另兩種則是產生於和田（用和田語寫成，但原本已失。分別為《阿羅漢僧伽伐檀授記》（Arhat Saṃghavardana (Dgra-bcom-pa Dge-'dun'phel-gyis lung-bstan-pa) 和《于闐國授記》（Li'i yul lung bstan pa）卻只存於藏語本的經本。此諸種文獻皆以“橋賞彌預言”為高潮。漢、藏二種語本之中都有2000年的說法，將之分為4個500年。而漢語本之中，另外還有1500和2500兩種說法。而藏語本的2000年說，其對每一個分期的描述則更為細緻。

故而那體慧總結這四種經典的特點如下，其一，皆與《月藏分》有關；其次，皆無像法之說；第三，2000年說并非是二分法，而是四分。（頁52-54）

## 2500年

在《月藏分》之中最有影響的是分成5個500年的2500年說。此說與前面的2000年說唯一的區別就是將後者的“禪定、多聞”分成了兩段，因此拉長了500年。與後者一樣，此一說法之中也沒有定型的“正法”與“像法”的區分。（頁54-56）

## 5000年

長於1000年的，除了上座部的5000年說之外全是出自大乘典籍。此說由5世紀的覺音（Buddhaghosa）提出，後被上座部接受。他將整個時期分為5個1000年，但各種描述之間往往各有出入。（頁56-59）

## 5104年

在藏語經典的《時輪怛特羅》（Kālacakra-tantra）有5104年的說法，此經乃佛教藏經之中唯一的一部預示末日災變的（apocalyptic）佛經。此經是在印度教與伊斯蘭教產生激烈衝突的背景下產生的，提示在佛滅後5104年正法滅亡。（頁59-61）

## 10000年或以上

在漢譯《善見律毗婆沙》之中還有10000年之說，但前面提到過覺音的《一切善見律》之中是5000年說，故而那體慧懷疑這是文本編輯的緣故。除此之外，在東亞還流行有11500-12000年諸種說法，皆來自中國。（頁61-62）

## 縱覽：佛教末法時間表的演化

那體慧將這些錯綜複雜的年代作了時間上的分期，即最早是

在公元前佛滅兩百多年時出現的500年說。但此一說法到了其時限到來時就碰到了極大的危機，所以佛教界為了適應，就把第一個500年稱為“正法”，以此來合理化早先的500年說。同樣道理，當佛滅千年時，1000年後法滅的說法也就需要再次加以延續。在公元5世紀之前，就沒有一部漢譯的經典之中提到過佛法的時限是一千年以上。故而那體慧建言，大概在5世紀末或6世紀初，時限被進一步拉長，並多元化。（頁62-64）

#### 1.4. 第四章：東亞的三分系統：正法、像法與末法

從上面的分析我們就可以發現，在所有這些經典之中，並沒有我們以為會看到的“末法”的概念，這就與東亞的正、像、末法三分的觀念有了極大的差別。以下那體慧作了逐項的分析。

##### 真正的佛法及其影子：正法與像法

正法（saddharma）這個詞很早就進入了藏經文獻，而此時此詞的意思主要是指真正的佛法，以與其他的“法”區分開來。此詞一旦構成就流行了起來，並且在公元前一世紀又有了一個派生詞，即“像法”（saddharma-pratirūpaka），此複合詞的第二個要素是指“類似”、“影像”或“影子”。接下來那體慧就開始討論“像法”的一些相關問題。

##### 部派的分佈

像法這個詞在現存佛教文獻之中分佈非常不均衡，即我們發現在目前發現的部派佛教文獻的佛經之中此詞只出現過一次。並且在大乘文獻之中，其分佈也同樣不均衡，即在篇幅巨大的般若類經典中也只出現過一次，華嚴類經典中出現過兩次，在寶積類出現過少數幾次，而在涅槃或淨土類經典之中則沒有出現過一次。



由於這種不均衡的分佈，故而那體慧推斷“像法”這個詞有大乘背景，并時間不會早於公元前1世紀。（頁68-70）

## 歷史的範圍

前面已經提到了“像法”最初出現的時間，而且它也並不是一直保持存在，而是影響逐漸遞減，直到金剛乘興起時急劇減少。其次“像法”在漢傳佛教之中非常流行，普遍存在於漢譯大乘經典之中，在中國的注釋文獻之中更加常見，但在藏語藏經之中卻決非主流。由於漢語譯經時間主要是在公元2-8世紀，而藏語譯經則主要是7-12世紀，則“像法”明顯是在7世紀以前的某個時間達到頂峰。而且，由於“像法”與前面討論的1000-1500年說有重疊，故而可以得出結論，即“像法”的概念在公元1-6時最為流行。（頁7-72）

## 此術語的意義

一般以為“像法”一定是相對於“正法”而言，但實際情況卻未必如此。而有些情況中，“像法”甚至就是指“正法”本身。（頁78）或者即使是處於“像法”階段，卻依然可以得到“正法”，（頁79、80），並且在經本之中還可以看到明顯的改動情況，即逐漸引進了“正法”與“像法”相對應的情況。（頁81-85）那體慧總結“像法”所經歷的階段為：

第一階段，此詞是指一位特定的佛陀涅槃之後佛法所能持續的時間；

第二階段，此詞的意思被限定在此一持續時間的後段，被限定於佛法持續時間的兩部份中的後一部份。（頁86）

在此後那體慧又花了不少篇幅解決此詞的具體意思以及英譯應該注意的問題。（頁86-89）

## 末法：佛法的最后時期

與“像法”不同，“末法”的印度梵語對應則較難確定，故而那體慧所作的第一樁工作就是詳細考察可能的幾個選項。

那體慧考察的第一個，也是日本與西方學界最為流行的此語的梵語對應 *saddharma-vipralopa*（正法的毀滅）。經過漢譯本中“末法”與其現存梵語本的比對，那體慧發現在《護國尊者所問大乘經》之中，“末法”對應的梵語為 *paścimakāle*（在較晚的時間里）。而在《華嚴經》中，“末法”的梵語對應則是 *śāsanāntardhāna-kāla-samaye*（在佛法最後被毀滅的時期）。也就是說沒有一個常用的梵語詞可以對應漢譯中的“末法”，而其中最為常用的就是 *paścimakāle*。（頁93）那體慧此後又考察了藏語藏經中的情況，也同樣支持此一論點。（頁93-94）

## 末法與三期系統

按照一般認為“末法”應該是與“像法”、“正法”同時出現。但那體慧仔細檢索《大正藏》中阿含、本緣及大乘經典，通過列表之後發現，“像法”與“末法”之間常常只會獨立出現，也即可以指望在一部特定的經典之中找到或者“像法”或者“末法”，但不太可能同時發現二者同時存在。（頁95-97）

而在整個漢語譯經之中，只有《大乘同性經》（T673）中同時存有“正法”、“像法”與“末法”，但其中依然沒有提到這三個概念的具體細節，並且還存有版本修改的可能性。故而那體慧就對三期系統是否是印度的傳統產生了懷疑。（頁99-100）

## 末世與末法：“末世”的出現

上面那體慧已經考證了漢語“末法”沒有一個固定的印度

梵語對應，而是在多數時間相當於 *paścimakāle* 或 *paścimasamaye*（在較晚的時間，在較晚的時期裡），而此一組梵語對應的漢語翻譯之中更多，也更為固定的譯法是“末世”。

“末世”不僅要比“末法”在譯經中出現要早一個世紀，而且出現的頻率也遠高於“末法”。（頁101）

為了解決“末法”與“末世”以及“像法”之間的關係，那體慧接著考察它們的年代。她指出“像法”與“末世”最先由竺法護引進，而“末法”則是一世紀之後由羅什等譯師引進。再加上“末世”與“末法”都對應於 *paścimakāle* 或 *paścimasamaye*，故而不難得出結論“末法”不過是“末世”較晚的一個異譯。問題是與梵語原意不同，“末世”中的“末”字在漢語之中帶有“最後”的意思，這一點就與其梵語中“較晚”而不是“最後”的意思發生了語義上的隔閡。故而在羅什用“末法”之後，由於他的譯作所產生的巨大影響，故而大量並不懂得梵語原義的華人注釋之中就出現了對“末法”的闡發。

也就是說“末法”這個詞最初只不過是對“末世”的一個異譯，但由於漢語中所包含的不同意思，故而“末法”這個術語“此後就開始有了自己的生命，在東亞似乎就此刺激產生了無數的注解。‘末法’因此也就是一個漢語的‘疑偽詞’（*apocryphal word*）：即一個產生在中國的術語，它沒有可供確定的印度先導。”（頁102-103）

### 印度材料中的“末世”

如果印度經典之中 *paścimakāle* 并不是指三段分期法，那麼對之應如何理解呢？在檢索佛經之後，那體慧明顯發現“像法”與“末法”并不是會同時存在於同一部經典，或同一個文本故事背景之中。而“像法”與“末世”之間也存在這樣一種不相容

的關係。故而顯示，與“末法”不是“像法”的第三階段一樣，“末世”（即 *paścimakāle*）也同樣如此。（頁104-106）

那體慧接著分析“末世”（*paścimakāle*）一詞的原始意思，經過對《法華經》與《般舟三昧經》中上下文背景的分析，以及梵語詞源學分析，她發現，此詞也主要是指“在較晚的時間里”，而并非像漢語“末世”之中那樣只能是指“最後”的時期。

通過漢、藏語佛經的前後文背景也可以發現此詞是指相對佛陀時代而“較晚”的時期，尤其是此語經常出現在這樣一個慣用形式之中，即 *tathāgatasya parinirvṛtasya paścime kale paścime samaye paścimāyām pañcaśatyām*（佛陀涅槃之後，在較晚的時間裡，在較晚的時期之中，在此後的五百年中）。故很明顯“末世”的印度原語指佛陀滅度之後的一段時期，而非是指“最後”的時期。

而最為有趣的是在大乘佛經之中，此詞常常是指佛經中通過佛陀之口來表明此經將在佛陀滅度後的這一時期之中流行，以消除大乘佛經中真實性與權威性的疑慮，在某種意義上這就成了受到質疑經典獲得承認與流通的印證與背書。（頁107-108）

因此那體慧就大致對“像法”與“末法”二詞在印度原語之中的早期含義大致可以得出結論，即首先“末世”主要是出現在大乘與密乘之中，而鮮少出現於阿含、本緣與律藏之中；並且一方面，*saddharma-pratirūpaka*（像法）與 *paścimakāle*（末世，在最初的意義之中）都是指佛陀滅度之後的整個、無區分的時間段；另一方面 *saddharma-pratirūpaka* 主要具有正面的意義，是強調佛陀滅度之後佛法依然存在，并可為人所修證。而 *paścimakāle* 則具有負面的意義，主要是強調此一時期佛陀已然棄世。這也就是為什麼“像法”與“末世”常常不相兼容的原因。（頁109-110）

## 末法思想的背景：嚙噠人 (Hephthalite) 假說

從上面的分析之中，那體慧得出結論，即正、像、末法三分的說法并非是起源自印度，而是出自中國六世紀的佛教注釋文獻之中。是南岳慧思（515-577）在公元558年完成的一部著作之中（《南嶽思大禪師立誓願文》，T1933，此文作者尚有爭議，見頁111注120）最先提出了三法的系統。

雖然在印度佛教文獻之中并無三時存在的直接證據，學界還一直在尋找其印度的痕跡。尤其是山田龍城（Yamada Ryūjō），他就試圖將三時的出現與嚙噠人入侵印度聯繫起來。即在公元5世紀末時嚙噠人曾橫掃西北印度與克什米爾，并對佛教造成了巨大的破壞。因為正好大族王（Mihirakula，或譯摩醯羅矩羅王等）去世不久的公元558年出現了三時的說法，山田故認為是他們的暴虐行為導致了末法與三時思想的興起。而在中國翻譯《月藏分》這部對中國末法思想影響最大的的那連提耶舍自己也曾經歷嚙噠之禍，而此經之中也正好有此末法思想。（頁110-114）但那體慧還是通過詳細的考證認為這種推理是有問題的，因為首先，前文已及，這種思想在印度文獻之中并無痕跡；第二，那連提耶舍與慧思之間的聯繫純屬假設；第三，那連提耶舍經歷過嚙噠人入侵這件事也無法確定；第四，將《月藏分》與大族王聯繫在一起的證據也不充分；第五，山田認為東亞對末法的理解主要是來自《月藏分》的說法也不準確，也許那連提耶舍可能確實曾經對末法思想有所貢獻，但正、像、末三法的思想則肯定不來自他和《月藏分》；最後那體慧指出，山田認為是對佛教的壓迫與摧殘導致了末法類經典的產生，這也是不對的。因為是過度的安逸與舒適才是末法類文獻產生的最初源頭。（頁114-117）

**總結：正、像、末三法系統的東亞源頭**

故而作者總結，最晚在公元二世紀中期印度大乘文獻之中就已經有了sadhama（正法）與 saddharma-pratirūpaka（像法）的概念，同時印度佛教經典之中，也包括大乘經典中也有了 paścimakāle（在較晚的時間）這一術語，這是用來指佛滅之後的時期。後一術語常常是在佛滅之後形成的經典之中，這些經典的真實性飽受質疑，故而用對佛滅之後“較晚的時間”中流通、傳播此一經典的功德大加讚歎。等到公元三世紀後半葉，這三個術語都被竺法護譯成了漢語，其中兩個重要的翻譯即是“像法”與“末世”。

大約在此同一時期，佛教中“正法”、“像法”兩個時期的說法早已樹立。基於兩分法，中國的佛教徒開始將“末世”詮釋成第三，也同時是最晚的一個時期，此詞的漢語字面意思就是“最晚的階段”。此時一些譯師，其中最有影響（也可能是最早的）的是羅什，有時也會用“末法”來替換“末世”的翻譯。這樣就將它與“正法”、“像法”這些聯繫到了一起。而中國的佛教徒就開始對“此一時期”的性質與時長（認為其有萬年之長）滿腔熱情地做了大量闡釋，並將這三者變成了一組系列的概念。（頁117-118）

### 1.5. 第五章：末法的內部與外部原因

在此章中那體慧主要解決的問題就是末法思想的產生到底是僧團內部的原因還是來自外來的因素，而在很多情況下，其實兩種原因是相互交織在了一起。

#### 內在原因：僧團的散漫

在現存最早的佛經材料之中，都一致將原因歸於佛教徒自己。這包括以下這些原因：接受女性，成立比丘尼僧團；對佛教

傳統的一些要素（如佛、佛法、僧、學、定等）缺乏尊重；不專注於禪定；出現破僧；出現偽法；與世俗過於親近等。在以上七項之中，只有第一項成立比丘尼僧團被明確指出會使佛法減少多少年。（頁122-126）

### 外在原因：外敵入侵

除了上述內在原因之外，還有兩類外在因素被提及。即外國非佛教勢力對印度的入侵，以及國家對僧團的過度管制。

其中第一類原因就包括兩個故事，即第一“僑賞彌故事”。我們在大乘與非大乘文獻之中都可以發現此故事的不同版本。這些故事的細節各異，但都提到了諸外國，包括希臘、塞種與帕提亞人的入侵，最後導致了僑賞彌僧團內部的激烈爭端，最後導致了佛法的完全滅絕。由於歷史上此三種勢力入侵印度的時間可考，故而也可以大致推斷出此故事的雛形形成於此三種勢力中最晚的一個之後。（頁126-128）

第二就是“大族王故事”。即前面提到的五世紀時的一次更為嚴重的入侵，並對佛教造成了極大的衝擊。但那體慧認為雖然佛經之中曾有對此王的記載，但此一主題的經典卻並非是“末法類經典”，因為它既沒有提到佛法會消失，也沒有提到佛法消失的時間表。（頁128）

第二類原因就是國家對僧團過度的控制也會造成佛法的衰亡。那體慧這是指《仁王經》（T245、246），此經那體慧認為同樣是一部偽經，其中重要的證據之一就是對末法的預測。因為它將末法歸因於政府對僧人剃度、修建寺塔、繪造經像的限制。而這種情況在印度歷史上，其實根本沒有出現過，而是中國社會的典型。（頁128-129）

## 內部與外部：庇祐及其副作用

那體慧繼續指出，沒有一部關於末法的佛經可以被單純地總結為內部或外部的原因，尤其是憍賞彌故事。此故事前面已經簡單介紹過了，其中講述了一位虔信佛教的國王驅逐了外國的入侵，之後大設齋供宴請僧眾。雖然他在軍事上非常成功，面對僧人內部的爭端以及佛法的最後毀滅卻毫無辦法。此故事中佛法滅絕都是遠在於外國入侵之後，所以遠遠不能歸因於此。“最終一擊是由僧團成員自己所導致”。也就是說由於國王的庇祐，僧眾聚集在了一起，為了爭奪庇祐也就導致了各個以前分散的僧團分支之間的劇烈爭鬥，最終導致了佛法的滅絕。（頁130-131）

## 敘事與預言：憍賞彌故事

憍賞彌之所以被那體慧作為研究末法的個案，是因為此故事具有一個重要的特點，即“僅有”此經既包含了佛法滅絕的時間表，又解釋了其原因。故此一個案對歷史學家提供了一些饒有趣味的問題，即在何種程度上憍賞彌與以前的史實相符？以及如果確是如此，那麼此經中的敘事部份在何時又以何種方式與佛法的全面毀滅聯繫到了一起？那體慧會在第二部份之中回答這些問題。

### 1.6. 第六章：結論：佛教意識中的時間與歷史

學界一般認為佛教並無自己的歷史意識，甚至認為歷史這門學科與佛教本身背道而馳。（頁133）作者因此試圖解決東亞的佛教徒是否確實如此這一理論問題。

## 時間框架與傳法圖譜：佛教歷史思想中的抽象與具體

那體慧在此先解決一個問題，即如果佛教確實有歷史意識，



那麼在前面討論的佛教末法的時間表和從禪宗、上座部佛教一直到密乘薩迦派的傳法譜系二者之中，何者更能體現真正的歷史觀。那體慧認為後者，雖然表現出了一種歷史意識，但其核心卻并非時間的展開，而是為了強調其教法是來自佛陀的純正性，故而并不如前者更能體現佛教的歷史意識。（頁135-136）

### **佛教思想與實踐中的佛法漸滅與時代論主義 (despensationalism)**

就最廣泛的意義上，那體慧又將面對最終佛法的滅亡而產生的反應分為兩類，即構想一個延長了的末法時期和沒有構想的。後者的理解是，雖然越來越難，但佛法還是完全可以獲得的，只是後來以一種突然的災難性方式而結束所有的佛法留存，經過數百萬年的空缺之後，又最終出現了未來佛彌勒。

那體慧認為後一種思想可以在南亞、東南亞、中亞等地找到痕跡，即極端的保守主義，一直希求能以最原始的方式來保存佛陀的教法。（頁136-137）

與此截然相反的是只在東亞才有的末法類型。他們在面臨挑戰時以兩種方式應對，即第一，以一種“更為精進”的態度來面對日益艱難的成佛之道，比如信行及其三階教。而另一種方式，就是當面對末法時代信眾悟道解脫能力的降低，他們所做的不是迎難而上，而是調整其教法。那體慧在此，主要是以日本佛教的發展為例證。而這類似於基督教之中的“時代論主義”，即某些教義與實踐可能對一個更早的時期非常適合，但我們處於一個全新的時代，因此就需要一套全新的精神訴求。（頁137-138）

### **結論**

對佛教傳統而言，歷史到底重不重要，這完全取決於對“歷

史”我們會下一個什麼樣的定義。比如如果我們認為歷史就是指我們人類行為會對世界產生深遠影響的思想，那麼無疑佛教有歷史觀。

假如我們認為歷史是指一個歷史階段會與另一個歷史階段完全不同，並且未來也同樣如此存在差異的思想時，由於佛教存在前面提到的正法、像法等不同階段的意識，故而同樣可以說佛教有歷史觀。

但假如歷史是指完全公正，不摻雜私人主觀意向地記錄事件，那麼我們發現佛教傳統之中確實沒有此一歷史觀。由於佛教的動機主要是為了拯救芸芸眾生，故而也就不太可能有這樣一種客觀超脫的情況。不過，那體慧接著便質疑是否真的存在這樣一種純粹公正無私見的歷史觀呢？在她看來，無論如何，我們在記錄歷史之時都摻雜有主觀的願望。那體慧總結道，總之其研究是想要顯示，雖然某些歷史學的基本概念與技術術語依然如故，但佛教對歷史的態度，卻有著根本性的改變。（頁139-142）

## 2. 第二部份：案例分析：橋賞彌預言

### 2.1. 第七章：橋賞彌預言的版本

橋賞彌起源於非大乘佛教，後經過漫長的版本演變史，最後在大乘之中流行開來。那體慧通過對這些版本的細緻分析來建立其歷史的分層。

#### 大毘婆沙論

《阿毘達磨大毘婆沙論》（T1545）被著名法國佛教學家拉莫特當成是所有末法版本中最早的，但那體慧對此持保留意見，

其理由頗為顯而易見，因為這是由玄奘法師在公元七世紀才譯出的版本，故而可能只是最早的版本之一。那體慧認為此經所包含的材料成型於公元2世紀左右，但由於此論中包含有較少的人物，故那體慧以其為版本研究的起點。這部份由於拉莫特已有法譯，故而只是略述其大要，（頁146-148）具體內容請參《阿毘達磨大毘婆沙論》卷183，T27,918a18-919a20)

此一版本有數個特點頗值得注意，即第一，其他版本中有三或四個不信佛的國王，此版本中只有兩位；其他版本中不信佛的國王名稱具足，此版本中則為匿名；其他版本中還提到了國王們的兒子，此版本中沒有提到；其他版本中的神異事件此版本中也沒有。由於其線索簡單，故而拉莫特認為此為最早的版本。（頁148）

但那體慧認為此版本之中對誰殺了室史迦(Śiṣyaka)三藏提供了不同的說法，這顯示此時已經有了不同版本的存在，故而不可能是此故事發展的初期。而且此版本之中的一些特殊詞彙，也顯示其時代實際較晚。

同時她還指出一個對我們具有重要方法論意義的佛教文獻編輯原則，即一般而言，在佛教的經藏與律藏之中確實存在著總體趨勢的篇幅不斷增加的現象，但在論藏文獻之中，卻既有增加也往往會有縮減的情況存在，故而某一版本較為簡單并不一定就顯示它會非常古老。（頁148-149）

### 阿育王譬喻類文獻

有些學者認為漢譯《雜阿含》第二十五卷中的憍賞彌是最早的版本，但那體慧指出此部份有諸平行本，故而是一類文獻，其中包括：

漢語《雜阿含經》(T99,2.177b12-180a5)，求那跋陀羅於436-443年譯出；

漢語《阿育王傳》(T2042,50.126c23-128b4)，但值得注意的是此傳的另一異譯(T2043)以及現存梵語本之中都并無此一故事。

藏語 Las brgya tham-pa (紀按：即梵語 Karmaśataka,《百業經》)，公元8世紀後半葉之前翻譯。

此三版本皆有如下特點，與《大毘婆沙論》純為散體不同，此皆為韻散結合，前有散體，後有重頌復述；人物有擴展；《大毘婆沙論》中只有兩位無名外國國王，此版本擴展到三位希臘、塞種和安息國王，而《雜阿含》更有了第四位，即兜沙羅王。故而可以得出此一系統的年代是在公元2世紀到4世紀之間。(頁150-153)

此版本的特點如下：第一，這三個經本與《大毘婆沙論》一樣，都將正法的時間設定為1000年(憍賞彌故事中最短的)，故而屬於最早的版本之一；第二，由於此類經本中存有希臘等三王，故而應晚於此三王入侵印度時；與《大毘婆沙論》一樣，此三經本中也有五百居士受到特別優待，甚至可以訓誡比丘，故而使人聯想到阿育王曾經如此行事；此三經本中有二特點為其他版本所無：摩因陀羅西那(Mahendrasena)王之死；國王自己由於暴怒而對僧團有不利行為。(頁154-155)

那體慧接著提到一個頗為有趣的現象，即此經中提到希臘、貴霜和安息王是佛教之敵，而眾所周知，希臘後裔的彌蘭王、貴霜的迦膩色伽都對佛教非常友善，而早期又有很多安息傳教士參與譯經，那麼為什麼會說此三王為佛教之敵呢？那體慧解釋可

能的原因為：第一，在這些國王初入印度時，可能對佛教有了一些破壞性的行為；第二，可能在入侵之時，這些國家中並無佛教徒。第三，或者這三國僅僅只是外國非婆羅門野蠻人的代稱，而並非是特指。而就此經的情況來看，那體慧認為是第二個原因，並且將事件的背景放在了公元2世紀之前。而其中漢譯本則是這一類型之中最為古老的一種。（頁155-157）

### 迦旃延預言（偈頌譯本）

到目前為止存世最早的橋賞彌故事的版本是漢譯失譯的《佛使比丘迦旃延說法沒盡偈百二十章》（T2029,49.9c20-12c2），約譯於西晉年間（265-316）。

迦旃延與其他版本之間的區別如下：a、全為偈頌；b、有了三個非佛教的國王，而非兩個，其名稱也有異；c、此經比《大毘婆沙論》更為詳細，但值得注意的是此偈背離了印度中心論，其中的地名與人名都有非印度化的趨向，而從中可以得出此偈的來源可能是中亞的巴克特里亞（Bactria）。（頁160-162）故而那體慧認為此偈是源自印度傳統的巴克特利亞本橋賞彌故事，是因為其國家受到外來入侵時通過對傳統故事的改編來反映當時的情況。（頁163-165）

### 迦旃延預言（散體譯本）

另一部失譯經是420-479年之間的《迦丁比丘說當來變經》（T2028），在內容上與前偈相近，卻全為散體。此經特點如下：首先此經頗為竄亂，有些專名不存，其餘則難以辨識；其次是用了很多中國化的詞彙如“天子”、“晉土”等翻譯印度的術語；其中提到了250戒，而這是法藏部的戒條數目；再者此經之中完全沒有提到佛法駐世的時長。那體慧指出，雖然此經本與原

始本間距離較遠，但仍有線索可循，故而就為建立文本流傳的鏈條提供了基礎。（頁167-168）

### 摩訶摩耶經

《摩訶摩耶經》（T383）中比較引人注目的是它提出了一個1500年的時間表，並且還提到了馬鳴與龍樹。此經內容也與其他版本有別，是通過阿難與佛母摩訶摩耶之間的對話展開，並且其中也沒有提到專名，線索也有一些顯著的差異。並且此經也是一部大乘的經典。（頁168-170）

### 月藏經類

《月藏經》類是末法故事中在東亞影響最為深遠的，故而也是那體慧研究的重點。此經在西藏佛教與塔里木盆地佛教中的地位也同樣舉足輕重。《月藏經》保存至今的版本共有三種（蒙古語本為藏語本的逐字翻譯，沒有計算在內），即：

1、漢語本《月藏經》：《大集經》中第十五分《月藏分》之第二十品《法滅盡品》，6世紀中葉那連提耶舍譯，後編入大本《大集經》，最初似乎是以單行本形式流通。

1、和田語《贊巴斯塔書》（Book of Zambasta）：此書由二十四章組成，無題記。撰成時間約為8世紀初。而且必須強調此書并非是譯本，而是由和田語撰成。

2、藏語《月藏問經》：由於存有敦煌本，故那體慧認為當系於藏經洞封洞的公元1000年之前。（頁171-174）

有證據表明以上這些版本的《月藏經》皆有一個共同的源頭，但仍有不少異同之處，如和田與漢語本為偈頌，藏語本為散

體；漢、藏本提到了月藏菩薩，和田本則沒有；和田本與漢語本提到1500年，而藏語本是2000年；和田本與藏語本共享一些奇怪的拼法；和田與漢語本中有少量大乘要素，而藏語本之中則沒有；只有漢語本不僅保存《月藏經》的末法部份，還包括其他，而和田與藏語本并非如此。（頁174-175）

這些版本卻有一些重要的特點，如說法者為此前未出現過的月藏菩薩，標誌著大乘的滲入（藏語本中這是唯一的大乘要素，和田語本另提到了“大乘的毀滅”，而漢語本則大乘要素更多，如六度、文殊、陀羅尼等，但都不是在經本正宗分之中）。（頁183）

那體慧接著考察這些大乘要素是否代表了真正此一故事的“大乘化”呢？和田與藏語本之中這些大乘要素極少故可忽略不計，而漢語本之中大乘要素則較多，但這些要素前面已經提到了，并不在正宗分之內，而在序分與流通分之中。故而那體慧提出結論如下：a、陀羅尼部份相當可疑（T13,380b5-9）；b、提到視父母如“麀鹿”（379b21）的說法來自《春秋繁露》；c、提到“色力威樂滅”，即性的能力與快感減少，這也不符合印度佛教的價值；d、不斷地提到“三精氣”也與印度佛教無涉；e、提到的“白法”與“黑法”（376b25, 376c10）也并非與印度佛教的術語相應；f、提到“不孝於父母”（377b17）也非常可疑；g、提到聽此經會“寶貴”、“長壽”（381b21-22）等也與印度佛教頗為不合；h、在序分與流通分之中不斷提到對僧團財政狀況的憂慮以及勸誡統治者不要懲罰不守戒的僧人，這也與印度佛教的大環境頗為不合。故而那體慧認為此經的序分與流通分是在一個中國的背景中加入的，是為了應對中國的情況。（頁184-185）

通過月藏經類與其他橋賞彌故事的比較，那體慧認為就核心故事此類與其他故事有著關聯，也就是異大於同。而在月藏經類內部，通過比較，雖然初看起來和田本與漢語本之間的關係似乎

遠遠超過此二本與藏語本之間的關係（皆為1500年，並為偈頌體；藏語本為2000年，和散體）。但通過仔細研究，那體慧卻認為這偶然的兩點並不表明二者之間的關係更為特殊。而實際上是和田本與藏語本之間有一些重要的要素方面吻合，這表明這二者之間有著重要的聯繫。（頁187-188）

### 晚期和田語修訂本

上述討論的文本之間都有很大的共性，但下面的三個經本則完全不同，它們都在和田撰成，但都只保存於藏語譯本之中。雖然它們並不能為此故事的源頭提供證據，但可以讓我們看到此一故事如何適應特殊情況而作出的改變。

1、《于闐國授記》（Li'i yul-[gyi dgra-bcom-pas] lung bstan pa）：藏語本有北京、德格與奈塘版，目前另存有三個敦煌本，以及一個基於藏語本的法成的漢譯。（紀按：即T2090《釋迦牟尼如來像法滅盡之記》）（故事節要見頁189-194）

2、《阿羅漢僧伽伐檀授記》（Arhat Samghavardana (Dgra-bcom-pa Dge-'dun'phel-gyis lung-bstan-pa)）：藏語本有北京、德格與奈塘版，無題記，但由於記錄了8世紀中期的歷史事件，故最早當為8世紀晚期所撰成，在三個版本之中，此版本最為詳細。（故事節要見頁194-199）

3、《于闐教法史》（Li-yul chos-kyi lo-rgyus）：此史不存於藏語藏經，只存於敦煌一個卷子中。（故事節要見頁199-204）

總之，這三個版本對橋賞彌故事的和田語改編都是基於此時流行於塔里木盆地的《月藏經》的一個版本。卻又做了很大的更動，以適應和田佛教的情況。為了達到此一效果，三個版本中的



兩個都將三惡王的名稱改成了7-9世紀時和田外敵的名稱。雖然這三個版本現在只存在藏語本，但內在證據表明它們都是譯自和田語。（頁204）

### 總結：橋賞彌預言的多樣性

至此，那體慧已經檢視了共13個版本的橋賞彌預言，並且可以大致弄清楚其中的聯繫。即現存最早的版本是迦旃延預言的偈頌版，此漢譯本大致系於公元3世紀末或4世紀初。並非是它的翻譯時間早，而且也代表了早期的印度流傳情況，因為其中表明此一預言還並非是歸言於佛陀而只是迦旃延。此一譯本中三惡王的名稱也頗為奇怪，表明它可能產生於巴克特里亞。雖然其部派屬性不明，但由於缺乏大乘因素，故那體慧認為它肯定屬於某一部派。迦旃延預言的散體版，則并不完整，這表明了其并未得到充分的流傳。其中提到了250戒，故曾在法藏部流傳過。

阿育王譬喻類的三種則都是來自說一切有部，其中兩部漢譯都產生於5世紀，而藏語本則要晚到公元8世紀的前半葉。其中的三惡王都是標準的名稱（漢譯《雜阿含》中還有第四王），並且此一預言都被當成是佛說。

《大毘婆沙論》同樣屬說一切有部，雖然此論譯年較晚（7世紀譯出），但其所根據的原型則要早得多。

《摩訶摩耶經》則是此故事最早的漢譯大乘經，譯於公元479-502年間，其中敘述較為簡單，但由於其中的到了馬鳴與龍樹，其大乘特點比較明顯。

同樣屬於大乘經系統的《月藏經》類則要詳細得多，此經的三個語種的版本之中，藏語與和田語本的大乘因素要少得多，而

漢語本的大乘特點則更為明顯。所有上述十個版本之中的基本線索與背景都有一致性，所以那體慧得出結論即這十個版本之間有總體一致性。

而到了晚期和田語修訂本時，這種一致性就消失了。除了若干因素還有保留之外，總體背景從印度的佛教情況變成了和田的佛教命運。這些和田語修訂本都不早於公元8世紀，也都是大乘版本。其中的三惡勢力，也就從希臘等印度所經歷的敵人變成了中土、回鶻與西藏。這就對於重構當時和田的宗教與政治關注有著重要的意義。（頁204-207）

## 2.2. 第八章：橋賞彌預言的起源與傳播

前面分析的13種版本中並無屬於印度語的梵語或俗語本，但即使如此通過對這些版本的分析還是可以獲得一些此預言源頭的信息。那體慧此章的目的就是為了解決何時、何地以及在何種情況之下，橋賞彌預言最初得以產生。

因此就目前所有的版本就需要確定哪一種版本最接近於原始本，為此，對於手頭上現有的13種資料，那體慧將注意力首先集中於下面兩個問題。即第一，情節本身的各個基本組成部份；第二，10個專有名詞的音譯與意譯（這部份分析那體慧將之作為附錄附在後面）。通過這兩方面的細節分析，那體慧就試圖以此為基礎來重構文本的發展線索。

那體慧首先將情節分為以下這些要素：即：

- A、叫摩因陀羅西那（Mahendrasena）的國王；
- B、此王之子，名叫難忍（Duṣprasaha，或難勝）；
- C、眾惡王（數量不一）；
- D、國王的國師，名叫室史迦（Śiṣyaka）；

- E、一位名叫須賴 (Sūrata) 的阿羅漢；
- F、室史迦的弟子名叫因羯陀 (Aṅgada) ；
- G、一位名叫捺地穆佉 (Dadhimukha) 的夜叉；
- H、摩因陀羅西那王之死；
- I、阿羅漢被殺；
- J、國師被殺；
- K、因羯陀被殺；
- L、橋賞彌所有僧眾全部死亡；
- M、大乘因素的有無；
- N、佛法駐世的長短。(頁208-209)

到目前為止的共13種版本：

1、迦旃延預言的偈頌版；2、迦旃延預言的散體版；3、雜阿舍；4、阿育王譬喻；5、百業經；6、大毘婆沙論；7、摩訶摩耶經；8、漢語月藏經；9、贊巴斯塔書；10、藏語月藏經；11、于闐國授記；12、阿羅漢僧伽伐檀授記；13、于闐教法史。

將這些要素列表如下，豎欄數字為版本，橫樣字母為情節，星號\*表示雖有情節但未列名，問號表示情況不明（頁210）：

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N
1	*	無	3	有	有	?	*	無	有	無	無	無	無	1000
2	*	無	3	有	有	無	*	無	有	有	無	無	無	——
3	有	有	4	有	有	有	有	有	有	有	無	?	無	1000
4	有	有	3	有	有	有	有	有	有	有	無	?	無	1000
5	有	有	3	有	有	有	有	有	有	有	無	?	無	1000
6	無	無	2	有	有	無	無	?	有	有	無	?	無	1000
7	無	無	0	*	*	*	無	無	有	有	*	無	有	1500

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N
8	有	有	3	有	有	有	有	無	有	有	有	有	有	1500
9	有	有	3	有	有	有	有	無	有	有	有	有	有	1500
10	有	有	3	有	有	有	有	無	有	有	有	有	有	2000
11	*	無	?	無	無	無	無	無	無	無	無	無	有	2000
12	無	有	3	有	有	有	無	無	有	無	有	有	有	2000
13	有	有	3	有	有	有	有	無	無	無	無	無	有	—

通過以上的列表就很快可以得出以下結論：第一，大多數版本都有三惡王；第二，佛法駐世時間從1000-2000年之間，並且有明顯的演進過程。在非大乘經典之中皆為1000年，而大乘經典則擴展成為1500或2000年；第三，國師室史迦與阿羅漢須賴是此故事的原始因素；第四，摩因陀羅西那王之死只有阿育王譬喻類之中才有；第五，雖然多數版本都記錄了室史迦與須賴被殺，但偈頌版迦旃延預言之中沒有，故而可能不是此故事的原始要素；最後，因羯陀與閻浮提所有僧眾被殺可能是較晚才加進來的，因為這些只在月藏經類才有。（頁211）

### 構建文本譜系的方法論

在構建文本譜系的方法論上，那體慧主要是採用了歐美希臘與拉丁學研究中的文本譜系構建法，簡而言之就是通過文本的同與異來將不同的版本的親疏關係作細緻地梳理。而具體對憍賞彌故事的應用上，那體慧還遵循以下原則：（1）除非有證據顯示作者會刪改，否則一般而言認為簡本比繁本更為古老；（2）情節複雜但緊湊的版本一般比混亂的記載要古老。但那體慧還提醒要注意這些特殊情況，即作者有時也會因特殊需要而故意刪減一些情節；作者或編輯者有時會參考不止一個舊有的版本。（頁212-214）

正是這些複雜的情況，故而那體慧將《大毘婆沙論》與《摩訶摩耶經》剔除出了她構建的譜系圖之中，因為這兩部經典之中都摻雜有太過複雜的多種原因，從而使文本的追溯變得不太可能。而剩下的諸本，則都被那體慧納入了一個文本譜系圖之中（用希臘字母標誌）。

**X**：橋賞彌故事的最原始版本（據推測是口語本），目前並無獨立的證據證明；

**α**：其它所有版本可以追溯至此的重構本，三外國惡王（希臘、塞種與安息）被認為是印度佛教教團敗壞的原因。一位虔誠的佛教國王（未命名）統治橋賞彌，普請閻浮提眾僧大齋，結果發生了爭端。爭端產生於一位叫須賴的嚴格持戒的阿羅漢，和一群自傲的比丘之間。須賴被室史迦的一位弟子所殺，而他又被一位夜叉所殺。此一版本被認為是大迦旃延所說，非為佛語。其風格可能是偈頌。語言則可能是一種以驢唇文為文字的西北俗語（如犍陀羅語）。部派歸屬不明。

**β**：一個巴克特利亞本（語言卻不是巴克特利亞伊朗語），與α類似，但三惡王卻換成了“羅馬、伊朗與安息人”；風格為偈頌體；語言據推測是驢唇文的西北俗語；部派歸屬不明。

**γ**：是α本的一個竄亂了的改編本，增加了一些細節，包括提到了250戒；風格或者是全為散體，或者全為韻體；語言據推測是驢唇文的西北俗語；可能是法藏部。

**δ**：是α本的一個擴充本；橋賞彌王被稱為摩因陀羅西那王，增加了他的兒子難忍；僧團內部的爭端被認為是在須賴與室史迦之間；不僅須賴及其殺手被殺，室史迦也被殺；迦旃延的名字不見了，被當成是佛陀所說；風格為偈頌體；語言據推測是驢唇文的西北俗語；部派歸屬不明。

ε：與δ相近，但有些新的元素：一群五百優婆塞批評僧團；摩因陀羅西那被殺；在室史迦與須賴之爭之後，王子難忍反對僧團，殺死僧人搗毀經像；風格韻散結合；語言為梵語（或混合梵語）；部派歸屬為說一切有部。

ζ：同為δ本的改編，但提到了閻浮提所有僧人全部被殺；室史迦的名字被換成了\*Śirṣaka（或\*Śīrṣaka）；增加了說法者月藏；全為偈頌；語言為驢唇文的西北俗語；部派歸屬不明，可能是在大乘圈子中傳播。

η：同ζ相近，但塞種被換成了Śakuna；三外國的方位省略了；憍賞彌被置於南方，而非東方；風格不確，可能完全是散體；語言為驢唇文的西北俗語；部派歸屬未定，但在和田的大乘圈子中流行。

θ：大乘對ζ本的改編，增加了原始密教的要素陀羅尼；整個故事被置於大乘經《月藏經》之中；另外一些大乘元素也被引入序分與流通分之中；風格為偈頌，序分與流通分則有散體；語言為佛教混合梵語；此為大乘經。（頁215-219）

在此後那體慧以樹形圖表的方式來表明此一預言故事紛繁複雜的文本傳承關係，此處從略，但其方法非常值得我們文獻學者加以利用。

### 從譜系到故事：重構原始的憍賞彌傳說

通過這個譜系的重建，那體慧就以此為基礎，來確定最初口語版本的故事；故事最初興起時的部派情況；在傳播過程中有無重要的內容與背景轉移。從第一個任務開始，除掉可能被後來增加的因素，那體慧就大致重構了此故事的原始圖景。（頁219-

220) 並且通過分析，認為此故事最初可能是一個歷史事實，在傾向於須賴的僧團之中傳播，只是到了後來才與佛教的未來末法預言作了結合。(頁221)

至於憍賞彌故事的原始部派歸屬，那體慧首先指出肯定不是屬於大乘。雖然其中有幾個版本是屬於說一切有部，但這些版本在文本譜系之中聚集在了一起，只是譜系的一個分支，故而不能代表原始文本的部派。而由於在上座部文獻之中完全缺乏憍賞彌故事，故而也不是候選者。剩下最有可能的是法藏部，除了前面提到的有些版本屬於此一部派之外，早期版本多用驢唇文這一點也指向了法藏部。雖然如此，那體慧還是謹慎地指出這個猜想也不是最後的定論。(頁221-223)

最後就是此經在流傳過程中有無內容與背景上的轉變，這一點前面也已經提到了，在大多數版本之中主要部份有很強的延續性，只是到了和田之後，則發生了重大的變化，印度的背景被換到了和田當地，而內容也有了更動。(頁224)

### 故事的源頭：歷史背景

在確定憍賞彌故事的時間方面，漢文經典始終非常重要，因為明確的漢文譯經年代為這些故事提供了發生的最晚年代。由於偈頌本的迦旃延預言在公元316年之前就已譯出，故其原本對應經不會晚於3世紀的後半葉。而又由於此本為巴克特里亞本，故而保守的估計其印度對應本也不會晚於3世紀的前半葉。

在印度方面，由於故事中提到的三王中最晚的安息王入侵印度是在公元1世紀前半葉，故而此故事不會早於此世紀的後半葉。加上漢語提供的證據故而就得出此故事大致誕生在公元100-250年之間。

此一時期，西北印度為貴霜王朝治下，並且有證據表明此一時期佛教也非常興盛，那麼為什麼在這種情況下會產生佛法衰落的預言呢？而僑賞彌故事之中也透露了玄機，根據此故事並不是外來的入侵導致了法滅，而是在抵禦外國入侵之後，信奉佛教的國王出自好意的慷慨施與，以及僧團內部的自傲與放縱成了佛法衰敗的主因。（頁224-227）

### 2.3.第九章：藏語《月藏經》：文本與翻譯

此章那體慧對藏語本《月藏經》作了詳盡的校勘（頁256-277）與翻譯（頁237-256）。此從略。

### 2.4.第十章：總結：僑賞彌故事的命運

雖然僑賞彌故事的非大乘起源，但在東亞與中亞最有影響的卻是大乘版本。在漢語譯經中早在西晉時就已經有了翻譯，但卻是兩世紀之後保留在《月藏經》中的成了標準本。西藏的情況也相同，早在8世紀後半葉就已經有了《百業經》，但此本卻不受重視，人們還是更喜歡《月藏經》。而這種情況也決定了僑賞彌故事的最終命運。

那體慧先以西藏來加以說明，此地並非是從印度獲得《月藏經》，而是從塔里木盆地間接引入，故而西藏對此一版本的重視也其實是受到了中亞的影響。而中國偏好《月藏經》的原因則要複雜得多。首先因為中國對大乘的偏好習慣非常早，而《月藏經》這部大乘經受到偏好也就并不奇怪了；其次是那連提耶舍翻譯此經正好是在北周滅佛之前數年，這種情況與經中的不祥預言也就不謀而合。

而且與其中的預言一樣，從第一個千年之末到第二個千年初《月藏經》在中亞地區達到興盛的頂點，到了現代藏傳（和蒙



古) 佛教之中，此經已經完全默默无闻。而在東亞情況則有不同，由於此經之中的末法思想，依然對淨土與日蓮宗有著廣泛的影響。

為什麼此故事在西藏最終衰落，那體慧解釋首先西藏所接受的佛教末法并無分期。(頁280-281) 在西藏和印度注釋者故而就沒有利用這些分期，不但他們沒有東亞“末法”的概念，而且連對“像法”的理解也與東亞不同，并不將之理解為正法的一個階段。在南亞、東南亞與中亞，佛法漸滅的版本只不過描述佛法隨時間漸漸從世間消失，其中并無明顯的階段分野。故而西藏面對佛法的時間表將要過期之時，就只是簡單地將之延長，到了14世紀的布頓之時，都已經對《月藏經》中的2000年說完全無知，而只是從他處引用了5000年的版本。(頁282-283)

而在中國與日本則完全不同，六世紀中葉以後正、像、末三法的說法就已深入人心。故而東亞的注釋家就以三時為框架來解釋末法系統，在此三時之中，前兩個時間較短，而後一時間較長，故而就強調在這個邪惡的末法時代中學會生存。在東亞末法并不是指佛法的滅亡，故而不是被看成是一個對佛教僧團的威脅，而是當成一個促進，激發在這個墮落時代中生成新的修行實踐。

故而東亞佛教徒對《月藏經》真正感興趣的是其中五百年的時間表，而此表也成了東亞注釋之中的主導。(頁284)

這裡就出現一個問題，即為什麼佛教徒要撰出這樣一個悲觀的傳說呢，為什麼要持之以恆地保存并傳播這樣一個悲觀的故事？在此那體慧將之與猶太教文獻加以比較，發現後者也同樣不是提供慰藉而是批評。那體慧引用《佛使比丘迦旃延說法沒盡偈百二十章》中的“以故當慙慙，念後大危懼。”(T49,12b16)和《迦丁比丘說當來變經》“當來惡變，其事如斯。今日佛法，續

故存在，宜勤行之。”(T49, 9b21-22) 這兩種目前存世最為古老的版本中存有此段，而在最新的版本，和田本《贊巴斯塔書》之中也有。故而這可以看作是反映撰寫與保存此類經典心理的一個重要標誌。即此一故事“作為一個預測將來發生的可怕事件的文件，但卻正是用這些事件的威脅來激勵其聽眾在現在作出更大的努力。”

故此此一傳說並不是撰成於外國入侵或受壓迫的時期，而是處於貴霜王朝庇護的這樣一個佛教繁榮的黃金時期。也就是說憍賞彌預言是為了應對佛教由於空前的成功與繁榮而導致的志得意滿與腐化墮落。(頁284-285)

因此我們就可以發現在所有版本之中，此故事的作者都站在阿羅漢須賴一邊，而反對國師室史迦。因為這正是佛教繁榮時所面對的大敵，即受世俗社會的誘惑而使戒律廢弛。故此故事即訴諸於佛教傳統主義的要素，以抵抗世間舒適享樂的誘惑。

憍賞彌傳說傳遞的信息就是：佛教的宗教傳統與世間萬象一樣無常，故而值遇佛法也就極為罕有。而人生的努力既可使佛法長駐，也可使佛法速亡，但人們並不能使之永恆，因為這與佛法的本質抵觸。因此生活在存有佛法的世界中就機緣罕有，絕不應輕易浪費，而應盡最大努力以求最後的解脫。(頁286)